# سيادة الأمّة قبل تطبيق الشريعة

## نحو فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام





عبد الله المالكي






الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

# سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة

## نحو فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام



عبد الله المالكي






الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

# سيادة الأمة
## قبل تطبيق الشريعة

نحو فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام

**الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر**

المالكي، عبد الله

سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة: نحو فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام/ عبد الله المالكي.

٢٠٨ ص.

ISBN 978-9953-533-93-3

١. السيادة. ٢. الشريعة الإسلامية. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»



الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

**الشبكة العربية للأبحاث والنشر**

**بيروت ـ لبنان**

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

# المحتويـــات


مقدمـة ٧

## القسم الأول
## النظريـة

الفصل الأول : المرجعية العليا للشريعة الإسلامية .......... ١٧

الفصل الثاني : مفهوم (تطبيق) الشريعة .................... ٢٩

الفصل الثالث : مفهوم (السيادة) ٧٩

الفصل الرابع : الأمة هي الأصل .......................... ١١٩

## القسم الثـاني
## الاعتراضـات

الاعتراض الأول : لو أنّ إرادة الأمة اقتضت تعطيل الشريعة ١٤٥

الاعتراض الثاني : إشكالية الإمكان والتخيير
في تطبيق الشريعة أو تعطيلها ............. ١٥٧

الاعتراض الثالث : إذا كان الحاكم مسلماً،
والشعب يرفض الشريعة كمرجعية ١٦٧

الاعتراض الرابع : أن أبا بكر (رضي الله عنه) قاتل المرتدين
ولم يمنحهم حرية الاختيار .................. ١٧٣

الاعتراض الخامس : جهاد القتال.. وحرية إرادة الشعوب ...... ١٨٩

# مقدمـــة

في ظلِّ الثورات العربية وتحرير إرادة الشعوب وإزالة الأنظمة الدكتاتورية الحاكمة؛ يبرز مشروع (الإسلام السياسي) كمرشَّح قوي لاستلام الحكم وإدارة البلاد، وتحقيق الانتقال بالواقع السياسي وتحوله من فضاء الاستبداد إلى فضاء الديمقراطية، ومن ثقافة القمع والإقصاء والخوف التي رسختها الأنظمة الدكتاتورية إلى تعزيز ثقافة الحريات والتعددية وحقوق الإنسان وترسيخها، ومن عوالم الفساد والحرمان والجهل والظلم الاجتماعي إلى عوالم التنمية والتقدم العلمي والرفاه والعدالة الاجتماعية.. وغير ذلك من الاستحقاقات الثورية التي من أجلها خرجت الشعوب وبذلت أموالها وأعراضها ودماءها.

هذا يعني أن الحركات الإسلامية السياسية، أمامها اختبار تاريخي بالغ الصعوبة والحرج، لأنها قد حملت بين يديها أمانة جسيمة من خلال دماء الشهداء المناضلين الذين كانوا سبباً مباشراً في إزالة الدكتاتورية وتحرير إرادة الأمة.

إنَّ على التيارات الإسلامية بكل أطيافها وأنواعها ـ قبل أن تخوض تجربة الحكم والسياسة ـ أن تطرح على نفسها السؤال الآتي:

ما الذي تريده الشعوب العربية الآن في هذه المرحلة؟ ما هو الشيء الذي ناضلت من أجله وقدّمت دماءها رخيصةً له؟ لماذا دفعتْ هذا الثمن الباهظ؟ وما هو المقابل جراء هذه التضحيات التي بذلتها الشعوب وما زالت تبذلها؟

إنَّ المتابع للحراك الثوري في الربيع العربي، لن يتردد مع نفسه لحظة، في القول بأن الشعوب الثائرة لم تخرج إلا لأجل تحقيق (الحرية والكرامة والعدالة)، فواقع الثورات ومشاهدها المتنوعة والمتكررة، والاستماع إلى شعاراتها ومطالبها، تؤكد هذا الدافع بصورة واضحة وجليّة..

تؤكد بأن الشعوب إنما خرجت لكي تطالب بحقها السيادي على أوطانها وعلى أرضها وثوراتها..

خرجت لكي تكون لها الشرعية السياسية، ولكي تكون مصدراً لها، ولكي تنتخب حكوماتها، وتراقبها وتحاسبها من دون قمع أو خوف أو إرهاب..

خرجت لأجل دولة الحقوق، لكي يكون القانون فوق الجميع، وليس فوق الضعفاء من دون الأقوياء..

خرجت لكي تحرر البلاد من عصابات الفساد، والمنتفعين بالاستبداد، وأصحاب المصالح الشخصية الذين استعلوا على رقاب الناس عبر النفوذ والتحالف مع الأنظمة الفاسدة..

خرجت الشعوب لكي تمارس حقها في تأسيس مجتمعها المدنيّ الحرّ في الأصعدة والمجالات كافة من دون وصاية أو قمع أو إرهاب..

خرجت لكي تحطِّم سجون الباستيل المنتشرة في البلاد العربية، وأن تزيل زبانيته، وثقافته، وقضاة الباستيل ووزراء داخليته..

في كلمة واحدة.. خرجت الشعوب لأجل سيادتها!

نعم لـ (سيادتها) وليس لشيء آخر، وليس لدافع أيديولوجي عقائدي، أكان دينياً أم وضعياً.

**ولكي نكون أكثر وضوحاً:**

لم تخرج الشعوب لأجل المطالبة بتطبيق الشريعة، مع شرف هذا المطلب وأحقيَّته للمجتمعات المسلمة بلا شك، ولكن الشعوب لم ترفع هذا الشعار خلال مظاهراتها واحتجاجاتها.. لم تخرج لأجل إحياء منهج أهل السنة والجماعة كما يظن بعضهم، أو لأجل نصرة مذهب السلف.. لم تخرج لأجل محاربة المنكرات السلوكية أو البدعيّة، أو لكي تحطّم المزارات والأضرحة.. لم تخرج لأجل المصارف الإسلامية، أو السماح بتعدد الزوجات، أو لفرض النقاب والحجاب، أو لمنع الخمور والمراقص الليلية..

لم تخرج الشعوب لأجل هذه المطالب..

وإنما خرجت لكي تسترد سيادتها على أوطانها أولاً، ولكي تكون المصدر الوحيد للسلطة وللشرعية.. هي بذاتها.. وليس الفرد المتغلّب، ولا العائلة الحاكمة، ولا الحزب الأوحد.

لا يعني هذا أن الأمة ضدَّ هويتها الإسلامية ومرجعيتها الشرعية، بل نحن نعتقد ـ جازمين ـ بأنَّ الشعوب العربية هي

أكثر أصالةً ومحافظةً على هويتها وعلى قيمها من أنظمتها الفاسدة البائدة، ومن نخبها المنتفعة والمتصالحة مع هذه الأنظمة.. ولكن لم يكن هذا هو الدافع لخروجها وثورتها وإسقاطها لأنظمتها.

إذاً، استعادة (السيادة) على الأوطان هو الذي أخرج الشعوب العربية الثائرة ودفعها لبذل الدماء والتضحيات الجسيمة.

**ماذا يعني هذا الكلام؟**

يعني.. أنه لا يحقّ لأحد ـ بعد تحقيق سيادة الأمة ـ أنْ يفرض شيئاً على هذه الأمة من دون الرجوع إلى الاحتكام إلى إرادتها وإلى الدستور الذي اختارته عبر صندوق الاقتراع. فإن اختارت الأمة منظومة القيم والمبادئ الإسلامية مرجعيةً عليا وإطاراً للتشريع والقوانين، فلا يحق لأحد أن يفتئت عليها، أو يفرض ما يناقض مرجعيتها الدستورية ويعارضها.

وإنْ اختارت شيئاً آخر غير المرجعية الإسلامية؛ فيجب احترام خيارها ولا يجوز قهرها وإجبارها بشيء لا تؤمن به، بغضّ النظر عن قناعتنا الشخصية وموقفنا الشرعي من هذا الاختيار.. يبقى خيارها، وهي مسؤولة عنه أمام الله! وأمام التاريخ!

وحينها؛ ليس أمامنا إلا سلوك مسار التدافع بين الأفكار والقيم، والاعتبار بمنطق التغيير الاجتماعي السلمي.

أما القهر والإكراه والعنف والإرهاب، فلا ينتج إلا

إيماناً مزيّفاً، وقيماً ومبادئ ظاهرية وشكلية، لم تلامس القلوب ولم تعانق الأرواح، ومثل هذا الإيمان المزيّف، والقيم الشكلية، لا يمكن أن تنتج مجتمعاً صالحاً.

والشريعة الإسلامية عبر قواعدها ومقاصدها، لا تتهيّأ إلى بناء مجتمع هكذا.. !

ولهذا كانت حرية المعتقد والضمير في القرآن، من القضايا المحكمة والكلية، التي لا ينبغي معارضتها أو تخصيصها أو نسخها بالمتشابهات والنصوص الجزئية وقضايا الأعيان، واستعراض آيات القرآن تؤكد هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تُكْرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿**فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضلُّ عليها وما أنا عليكم بوكيل**﴾ [يونس: ١٠٨]، ﴿**فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب**﴾ [الرعد: ٤٠]، ﴿**فإن تولوا فإنما عليك البلاغ المبين**﴾ [النحل: ٨٢]، ﴿**فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلا البلاغ**﴾ [الشورى: ٤٨]، ﴿**فذكر إنما أنت مذكّر. لست عليهم بمصيطر**﴾ [الغاشية: ٢١ ـ ٢٢]. ونحو ذلك من الآيات التي لا يتسع المقام لإحصائها.

ولهذا في مثل هذا الخيار ليس على دعاة الإسلام سوى أن يمارسوا حقهم في البلاغ وفي دعوة الناس إلى مبادئ الإسلام والتبشير بقيمه وأخلاقه بالجدال والحكمة والموعظة

الحسنة من دون الفرض على الشعوب، لأن الفرض لا يكون إلا عبر السلطة.. والسلطة لا تستمد شرعيَّتها إلا من إرادة الأمة.. فإذا آمنت الأمة بقيم الإسلام انعكس ذلك بشكل ضمني على واقعها، وتجسّد بصورة آلية في منظوماتها التشريعية والدستورية، ولكنَّ ذلك لن يتحقق ما لم تكن (السيادة) بيد الأمة بمجموعها، لا بيد فرد متغلّب أو فئة أو حزب معيّن يحتكر السيادة لنفسه من دون الأمة.

لا يعني أن الشعب هو معيار المبادئ والقيم والأخلاق كما يتصور بعضهم. بل المعيار من حيث المنطق المعرفي هو المرجعية التي يؤمن بها الإنسان سواء أكانت دينية عقدية/ أم فلسفية وضعية، ومعرفة الحلال والحرام في الإسلام لا يكون من خلال الاستفتاء الشعبي وإنما من خلال مصادر التشريع في الإسلام وعلى رأسها الكتاب والسنة.

والحكماء والأحبار والنظّار والفلاسفة عبر التاريخ ما لم يطرحوا مفاهيم: الحق والباطل/ والخير والشر/ والنافع والضار/ والعدالة والظلم من خلال التصويت واللجوء إلى الأغلبية، بل كانوا يطرحون تلك المفاهيم ويؤصلونها ويؤسسونها من خلال مرجعيَّاتهم وقناعاتهم وخلفياتهم الدينية والثقافية والفلسفية، فالمرجعية هي الحاكمة وليس الشعب.

وليست وظيفة الشعب، فلسفةً وتنظيراً وتبرير القيم والأفكار كما يتصور بعضهم. إنما وظيفته تنحصر في **خلع السلطة والسيادة على تلك القيم والأفكار وتحويلها من مجرد قناعات أخلاقية إلى قوانين دستورية سيادية تطبيقية.**

**بعبارة أخرى**: وظيفة الاستفتاء هو الاحتكام إلى إرادة الناس، حين تتصارع القيم والإرادات، فيتم حسمها بمسار سلمي وحضاري، لا بمسار الحروب والاقتتال والإرهاب والقمع والإقصاء وسفك الدماء وانتهاك الحرمات، كما كانت عادة الشعوب قديماً؛ حيث كان المنتصر والمتغلّب هو من يملك الحقّ في فرض قناعاته وإراداته من دون الرجوع إلى إرادة الشعوب.

**من هنا كانت سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة..**

وتقديمنا لـ (السيادة) هنا وجعلها أوّلية ليس على (الشريعة) وإنما على (تطبيق) الشريعة، وفرق بين (الشريعة) وبين (تطبيق) الشريعة. **الشريعة** عبارة عن معطى إلهي منزل مستمد من الوحي، ومتمثل في المحكمات والقطعيات والكليات الشرعية، وأما **التطبيق** فهو فعل بشري اجتهادي تاريخي لذلك المعطى الإلهي. فالتطبيق ليس ديناً بالضرورة بل قد يكون مخالفاً للدين، وقد يكون مفسداً لغايات التشريع ومناقضاً لمقاصده.

وهذا يعني أن (تطبيق الشريعة) قد يكون معارضاً لـ (الشريعة). وبالتالي فنقد ذلك التطبيق ورفضه وإنكاره لا يلزم منه إنكار (الشريعة) ورفضها في نفسها، فالتطبيق محكوم بمبادئ وكليات ومقاصد (التشريع). وليس كل تطبيق هو موافق لمقاصد الشريعة.

كما إن قبليّة (سيادة الأمة) هنا، لا تعني الفوقيّة، أي لا

تعني فوقيّة (الأمة) على الشريعة، فالقبلية ـ كما هو معروف منطقياً ـ لا تعني الأوَّلية من حيث التشريف، وإنما تعني الأوَّلية من حيث العليَّة. وتقديم العلَّة على معلولها لا يلزم منه تقدّم المعلول على العلّة من حيث الشرف. هذه من بديهيات أسس التفكيرين المنطقي والفلسفي، ولهذا يصحُّ أن يقال: الطهارة قبل الصلاة، وإكمال النصاب قبل أداء الزكاة، ونحو ذلك.

لقد كان أصل هذا الكتاب؛ مقالة نشرتها في موقع (المقال) الإلكتروني، قبل عدة أشهر، وأحدثت نقاشاً فكرياً واسعاً إلى حدٍّ ما، بين أوساط الإسلاميين والليبراليين في المشهد الثقافي السعودي، وقد تصل أحياناً إلى حالة من الامتعاض والاعتراض والتنديد من قبل التيار السلفي المحافظ.

وقد كُتبتْ مقالات عديدة، مؤيدة، وناقدة، وكان معظمها مفيداً وإيجابياً، وبعضها مكمِّلاً وموجِّهاً ومبيِّناً وشارحاً للفكرة، ونحو ذلك.

لهذا نصحني بعض الأصدقاء، أن أُفرد كتاباً مستقلاً، يشرح ويفصّل، الفكرة بشكل أوسع وأعمق.. ولأن الكتاب في نهاية الأمر، هو أبقى وأحفظ للفكرة من مجرَّد المقالة.

من هنا.. كان هذا الكتاب، الذي أسأل الله أنْ ينفع به، وأنْ يؤدي رسالته المعرفية، وأنْ يجعله لنا لا علينا يوم نلقاه!

**المؤلف**

malki98@gmail.com

# القسم الأول

## النظريـــة

# الفصل الأول

## المرجعية العليا للشريعة الإسلامية

### ـ ١ ـ

وجوب التحاكم إلى الشريعة، والالتزام بمرجعيتها، أصلٌ من أصول الدين، ومحكمة من محكمات الشريعة، بل مقتضى الشهادة الرسالية (شهادة أن محمداً رسول الله)، التي تتضمن وجوب التسليم والاتباع للرسول (ﷺ) في كل ما جاء به من الأوامر والنواهي والأخبار، وتحكيم شرعه، واعتقاد إلزاميّته ظاهراً وباطناً، لقوله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: ٧]. ﴿**قلْ إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم. قلْ أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإنَّ الله لا يحب الكافرين**﴾ [آل عمران: ٣١ ـ ٣٢].

وليس للمسلم ـ إذا ثبت عنده حكم الله والرسول ـ (الخِيَرة) من أمره، ما دام مسلماً يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله: ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا**

**يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾** [النساء: ٦٥]. ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾** [الأحزاب: ٣٦].

ومن ثَم فالشريعة من حيث المبدأ **(لازمة)** على كل مؤمن ومؤمنة، سواءً على المستوى الخاص: مستوى الالتزام الفردي والامتثال الذاتي، أو على المستوى العام: مستوى الإلزام القانوني في الفضاء العام، فضاء الدولة للمجتمع المسلم.

والنصوص القرآنية مستفيضة في تأكيد هذا الأصل العظيم، كقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾** [النساء: ٥٩]. وقوله: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** [المائدة: ٤٤] ﴿**... هم الظالمون﴾** [المائدة: ٤٥] ﴿**... هم الفاسقون﴾** [المائدة: ٤٧]. ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾** [الشورى: ١٠]. ﴿**أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً﴾** [الأنعام: ١١٤]. ﴿**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾** [المائدة: ٥٠]. ﴿**ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً﴾** [النساء: ٦٠]. وغير ذلك من النصوص.

إذاً، مبدأ (إلزامية الشرع) ووجوب (التحاكم) إليه، من

الحقائق الدينية المسلّم بها، التي لا تقبل الخلاف في إطار العقيدة الإسلامية، وكون المسلم مسلماً، أي أنه خاضع ومستسلم لشرع الله تعالى، وهذا لازم كونه مسلماً، ولا يتصور من حيث العقل، أن يكون المسلم مسلماً وهو في الوقت نفسه لا يعتقد بوجوب الاستسلام والخضوع لشرع الله، إلا في حالة الجهل المطبق بالإسلام.

ـ ٢ ـ

وكما أشرنا آنفاً، إلى أن مبدأ (الإلزام بالشرع)، يشمل **الالتزام الفردي**، وهو: امتثال المسلم للشرع في حياته وشؤونه الخاصة والعامة، وفق إرادته الذاتية، من دون إكراه وإجبار خارجي. كما يشمل **الالتزام الجماعي**، وهو: امتثال الجماعة المسلمة ـ سواء في إطار الدولة، أو في إطار الفعل المدني المستقل عن الدولة ـ بمرجعية القيم والمبادئ الإسلامية في نظمها المختلفة: السياسية، والتشريعية، والقضائية، والاقتصادية، والتعليمية، والثقافية، ونحو ذلك.

فمبدأ (الإلزام بالشرع) في التصور الإسلامي ليس مبدأً ذاتياً فردياً، لا يخرج عن نطاق الحيّز الخاص، **كما في التصور العلماني**، بل هو أيضاً مبدأ جماعي، تجسّده الجماعة المسلمة في محيطها المادي الذي تعيش فيه، بمعنى أن الإسلام ليس مجرَّد أحكام دينية أخلاقية فردية، وإنما يتضمن أيضاً أحكاماً شرعية حقوقية متعلقة **بالشأن العام** وإدارة الاجتماع البشري.

والاجتماع السياسي الإسلامي، كأي اجتماع سياسي بشري، يكون مفتقراً إلى وجود (السلطة/ والدولة)؛ فالدولة والسلطة في الإسلام، مطلب شرعي ضروري تفرضه قواعد الاجتماع البشري؛ لأن السلطة هي فرع من وجود جماعة بشرية، تسعى إلى تنظيم علاقاتها وفق رؤيتها ومرجعيتها ومصالحها.

وحين تنبثق السلطة، وتقوم الدولة في محيط اجتماعي سياسي إسلامي، فمن الطبيعي أن تكون مبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية، هي الإطار المرجعي لتلك الدولة. هذه الحقيقة متسقة وفق منطق الاجتماع البشري.

«فالسلطة بهذا التصور، وإن لم تكن جزءاً من الإسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد، وقيامها تبعاً لذلك لا يحتاج إلى تنصيص من الشارع، لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة، وإنما الذي يحتاج إلى تنصيص وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها: (إقامة العدل) كالأمر بالشورى، والمساواة، وإشاعة الثروة، ومنع إيتاء الحكّام الأموال يأكلونها بالباطل، وإلزام الأمة كلِّها ـ وخاصة علماؤها ـ بالحسبة»[1].

وهذه النظرة إلى السلطة في الإسلام على أنها وظيفة اجتماعية لازمة، تمثِّل موقفاً وسطاً بين موقف الدهريين (العلمانيين اللائكيين) نُفاة هذه الوظيفة .. وبين طائفة من المسلمين ذهبوا في غلو، وإن اختلفت درجاته، إلى اعتبار

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٩٢.

السلطة في الإسلام وظيفة دينية كالصلاة والصيام وقد نصَّ عليه الوحي، وإنما الحق والاعتدال، ما ذهب إليه جمهور المسلمين قديماً وحديثاً، من أن السلطة وظيفة اجتماعية لحفظ الدين ورعاية الدنيا[٢].

ولهذا جاءت الآيات القرآنية، التي توجب على الرسول (ﷺ) وعلى جميع المسلمين، أن يجعلوا الوحي مرجعهم في جميع شؤونهم، وهل أُنزل القرآن الكريم إلا لهذا الغرض؟ وهل السنة النبوية سوى دليل نظري وعملي للحياة في ظلال الشريعة؟ وأيّ معنى يبقى للوحي المنزّل إذا جُرّد من تنظيم حياة الناس ليبقى حضوره رمزياً في القلوب والسلوكيات الفردية؟ وأيّ معنى للمسلمين إذا قدّسوا مرجعيتهم الدينية، تقديساً شعورياً وجدانياً، ثم احتكموا في حياتهم إلى مرجعيات أخرى وضعية أرضية، تخالفها من أكثر من وجه؟

إن التفريق بين مستوى الفرد، ومستوى المجتمع، في الإلزام بالشرع، هو قول فيه تجاوز لمنطق الاجتماع البشري؛ وذلك لأن الجماعة البشرية من حيث التجريد الفلسفي ـ أيّاً كانت طبيعة هذه الجماعة وطبيعة هويتها الثقافية ومنظومتها القيمية ـ هي عبارة في نهاية التحليل عن مركّب من الأفراد، هؤلاء الأفراد إنْ سلَّمنا بأنّ لكل فرد منهم الحق في الالتزام بمنظومة القيم التي يؤمن بها في حيّزه الخاص، فإن ذلك الالتزام الفردي سينعكس حتماً على المركب الاجتماعي الذي

(٢) نفس المصدر، ص ٩٢.

يشكلّه ذلك الفرد، ومن معه من الأفراد الذين يشاركونه في القناعات والتصورات تجاه الحياة والوجود ووظيفة الإنسان؛ ما يعني أن المنظومة القيمية للمجتمع في نهاية التحليل ليست سوى تلك المنظومة القيمية التي يؤمن بها الأفراد، حتى إن كان أفراد المجتمع متنوعين ومتعددين في مرجعياتهم وخلفياتهم الدينية وغير الدينية، فتنوعهم وتعددهم سينعكس طبيعياً على هوية المجتمع وعلى منظومته القيمية المشتركة، (إذا كان المجتمع حرّاً ويملك إرادته المستقلة). بمعنى آخر أن ثمة مشتركاً قيمياً سيستوعب ويحتوي هذا التنوع والتعدد بين أفراد المجتمع، ويستطيعون من خلاله أن ينتهوا إلى تعاقد سياسي توافقي ينظم حياتهم ومصالحهم وعلاقاتهم الإنسانية، ومبادئ الشريعة الإسلامية تؤكد هذا المسار الاستيعابي للمجتمع متعدد الهويات والثقافات كما سيأتي معنا.

المقصود أن الفصل (الحادّ) بين الفرد والمجتمع في الالتزام بالقيم ـ كما تطرحه غالب الأدبيات العلمانية ـ هو أشبه **بالخرافة والأسطورة**؛ لأنه لا يمكن من حيث التكوين السيكولوجي أن نشطر الفرد إلى شطرين: شطر في الحيّز الخاص، وشطر في الحيّز العام، بحيث يكون شطره الأول معانقاً للقيم التي يؤمن بها، وشطره الآخر مجرّداً من تلك القيم؛ فالقيم والأخلاق التي يؤمن بها الفرد هي مصاحبة له ولا تنفك عنه، سواء أكان في الحيّز الخاص أم في الحيّز العام.

ولهذا لا يوجد في الفضاءات الاجتماعية (حيّز عام) مجرّد من القيم، حتى في الفضاءات الأكثر تطرفاً في العلمانية،

تبقى هناك قيم (دينية أو إنسانية أو ثقافية محلية)، تعبّر في النهاية عن هوية أفراد ذلك المجتمع.

**وقد يقول قائل**: ولكن هناك فضاءات اجتماعية علمانية مجرّدة بالفعل، من الرموز الدينية أو على الأقل تحاول أن تتجرد من أي رموز دينية؟

الجواب: نعم؛ لأن غالب أفراد ذلك المجتمع يعيشون حالة علمانية متقدّمة؛ فمن الطبيعي أن ينعكس ذلك على فضائهم الاجتماعي، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون ذلك المجتمع مجتمعاً دينياً، وفي الوقت نفسه يكون فضاؤه الاجتماعي مجرداً من رموزه الدينية! هذا إذا سلمنا طبعاً بوجود فضاء اجتماعي مجرّد تماماً من أي رموز دينية.

**وأودُّ التنبيه مرة أخرى** على أن حديثي هنا، عن **المجتمع الطبيعي الحرّ** الذي يملك إرادته، بخلاف المجتمعات المهمَّشة، التي تعيش تحت وطأة الاستبداد والإقصاء، وتكون الطبقة المستبدة فيها أو الحاكم المستبد هو المؤثر والفاعل في تشكيل الهوية ومنظومة القيم من دون بقية أفراد المجتمع.

ـ ٣ ـ

قد يتصور بعضهم أن هذا التقرير قد يشرّع لاستبداد الأكثرية على حقوق الأقلية، بحيث إن الحيّز العام لن يشكّل منظومته القيمية إلا الغالبية، والغالبية فقط، ويتم في المقابل تهميش هوية الأقلية وعدم اعتبار وجودها وحقوقها وقناعاتها القيمية.

**وهذا غير صحيح**؛ لأن الأقلية في نهاية التحليل، هي مكوّن من ضمن مكونات المركّب الاجتماعي، ومن ثَم فهي حاضرة وفاعلة ومؤثرة في تشكيل هوية المجتمع، ولكن تأثيرها وحضورها ـ من الناحية السوسيولوجية ـ لا يمكن ولا يتصور أن يفوق ويطغى ويعلو على حضور الغالبية وتأثيرها.. هذا أمر طبيعي في سنن الاجتماع البشري. والتأثير والفاعلية لا تعني بالضرورة الاستبداد والإقصاء والظلم والحرمان من الحقوق الأساسية، أو التعدّي على الخصوصيات الفردية، وإنما تعني محاولة تجسيد مبدأ الإنصاف والعدالة بين مكونات المجتمع بحسب حجمها وحضورها.

ويبقى القول بأن التعاون والاجتماع الإنساني في نهاية الأمر، لا يتمان إلا من خلال إقرار نظام قانوني معين، وفق منظومة محددة من المبادئ والقيم المنبثقة عن تصوُّر مشترك لأهداف وغايات الوجود الإنساني والتعاون الاجتماعي. ومن ثَم فإن الحياة الإسلامية التي يتوافق فيها الفكر والفعل، أو النظرية والتطبيق، تتطلب قيام مجتمع سياسي يحتكم أقواله وأفعاله إلى منظومة المبادئ والقيم التي أقرها الوحي الإلهي[٣].

من هنا كانت حادثة الهجرة النبوية، من مكة إلى المدينة؛ لتأسيس أول مجتمع سياسي إسلامي، وفق الأهداف والغايات التي يؤمن بها ذلك المجتمع. تلك الأهداف والغايات المبدئية والقيمية أنتجت فعلاً سياسياً، غير مسبوق

---

(٣) لؤي صافي، **العقيدة والسياسة ـ معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ص ١٠٠.

في تاريخ البشرية في ذلك الحين، يقوم على مبدأ التعاقد والتعايش والتسامح الديني، المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، واحترام خصوصياتهم، وحفظ حقوقهم، حيث أعطى اليهود الحق في اتباع أحكام دينهم، **فهم أمة دينية لها** خصوصيتها العقدية والثقافية، متميّزة عن أمة المسلمين، ولكنها في الوقت نفسه، أمةٌ من ضمن **الأمة السياسية** ذات الدائرة الواسعة: (أمة الدولة)، بمعنى أنه كان هناك تمايز في الأمة الدينية، وتمازج وتعاون في الأمة السياسية، كما نصت وثيقة المدينة: «**وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم**»[٤]، وبالتالي فـ «**لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين**»[٥].

كذلك استطاع ذلك المجتمع السياسي المدني، أن يتقبل ويستوعب مواطنة الفئات المعارضة لسياسات النبي (ﷺ)، من المنافقين والأعراب وغيرهم، وهذا أمر لم يكن معهوداً في التاريخ والحضارات البشرية السابقة. فلم يؤثر في ملوك فارس وقياصرة الروم وفراعنة مصر وغيرهم، أن يستوعبوا ويتقبلوا معارضيهم كما استوعبتهم وتقبلتهم مدينة النبي (ﷺ).

إن التزام المجتمع المسلم بقيم ومبادئ الشريعة الإسلامية، والسعي لتجسيدها في الحيّز العام، لا يلزم منه بالضرورة ممارسة الاستبداد والإقصاء ضد الأقليات غير

---

(٤) انظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، ص ٣٩ ـ ٤٧.

(٥) نفس المصدر، ص ١٨٩، من وثيقة «معاهدة أهل نجران».

المسلمة، وحرمانها من حقوقها الأساسية، ومن التمتع بمبدأ المواطنة الكاملة. فالشريعة الإسلامية ـ وفق قواعدها الكلية ومقاصدها المعتبرة ـ تكفل وتحفظ حقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع المسلم، بل تفتح المجال لكل فرد ـ حتى ولو لم يكن مسلماً ـ يريد الانضمام والانتماء بوصفه عضواً إلى هذا المجتمع، وأن يكون مواطناً مشاركاً وفاعلاً في بنائه وتطويره، شريطة الإقرار والقبول بمبادئ النظام الإسلامي، وحينها له ما للمسلمين من حقوق، وعليه ما عليهم من الواجبات. وكما جاء في صحيفة المدينة التي كاتب فيها النبي (ﷺ) أهل المدينة: «**وإنَّ من تبعنا من يهود، فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم**[٦] .. **وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم**».

هذا بالنسبة إلى غير المسلمين؛ فكيف بالمسلم الذي يخالف قناعات الأكثرية؟ لا شك في أنه أولى بالحرية والعدالة والمساواة من غيره.

ـ ٤ ـ

إذاً، الالتزام بالشريعة الإسلامية كمرجعية عليا للاجتماع السياسي الإسلامي، ليس مجرد أمر ديني تحتمه العقيدة، بل هو أيضاً موافق ومنسجم مع منطق الاجتماع السياسي.

يبقى السؤال: هل كل ما هو لازم شرعاً على المستوى

---

(٦) المصدر السابق.

الخاص الذاتي الفردي، يكون أيضاً لازماً شرعاً على المستوى العام، فضاء الدولة، أي على مستوى القانون؟

بتعبير آخر: هل كل الأحكام الشرعية يجب أن تكون مؤيَّدة بالفعل السياسي السلطوي، بحيث تكون واجبة التنفيذ من الناحية القانونية على كل فرد من أفراد المجتمع. أو أن منها ما هو كذلك، ومنها ما هو التزام فردي ذاتي مبني على الاختيار الحرّ المنوط بالمسؤولية التكليفية أمام الله تعالى، من دون إجبار وإكراه خارجي سلطوي؟

فإن كان كذلك.. فما الشريعة التي يجب أن يتم تطبيقها في المجتمع المسلم عبر الفعل السياسي التنفيذي؟ وما الشريعة المتعلقة بالالتزام الفردي الذاتي المبني على الاختيار الحرّ، والمنوط بالمسؤولية الشخصية التكليفية أمام الله تعالى؟

وإذا كانت الشريعة الإسلامية لازمة التطبيق، فهل كل التراث الفقهي الإسلامي بمذاهبه ومدارسه المختلفة، يمثل الشريعة الإسلامية بالضرورة؟

وما المقصود بالتطبيق هنا؟ وكيف يكون التطبيق؟

وبتعبير آخر: إذا عرفنا فقه الشريعة، فما فقه (تطبيق الشريعة؟

هذا ما سيتم مناقشته في الفصل الثاني.

# الفصل الثاني
## مفهوم (تطبيق) الشريعة

**- ١ -**

**«جدل كثير وصراع مرير، يدوران اليوم في عموم الدول والمجتمعات الإسلامية، حول قضية الشريعة و(تطبيق) الشريعة. والقضية في جزء منها تعود إلى ما تعيشه النخب الثقافية والسياسية من انقسام بين تيارين كبيرين، يتجاذبان الساحة الثقافية والسياسية، يمكن وصفهما بالتيار الديني، والتيار العلماني. ولكن جزءاً من هذا الصراع يرجع إلى الالتباس الحاصل في مفهوم الشريعة وتطبيق الشريعة.**

**وسواءً عند المتبنين لتطبيق الشريعة المدافعين عنه، أو عند المناوئين لهذا الهدف الخائفين منه، فإن هناك مفاهيم وتصورات قاصرة ومشوَّهة لمفهوم الشريعة ولتطبيق الشريعة؛ وهو ما ترتب عليه مشاكل وصراعات عدة، يمكن تلافيها أو تقليصها بالمعرفة الصحيحة للشريعة ومضامينها».**

هذا ما كتبه الفقيه المقاصدي الدكتور أحمد الريسوني[1].

---

(١) الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، ص ١٠٧.

والحقيقة أن من يتابع الخطابات السجالية والصراعية، حول المطالبة بتطبيق الشريعة أو بتنحيتها، منذ منتصف القرن الماضي تقريباً، يدرك بأن ملاحظة الريسوني في محلِّها، فثمة التباس وتصورات مختزَلة لمفهوم الشريعة، ولكيفية تطبيقها في ظل الدولة الحديثة، أدَّت إلى بعثرة النقاش وتوسيع دائرة الصراع، مع أنه بالإمكان تقليصه في دائرة محدودة، ومع خطاب معين، يرفض قيم الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ بناءً على موقفه من الدين أساساً.

لكن المتابع للسجال الواسع حول هذه القضية يكتشف أن هناك شريحة واسعة وعريضة لا ترفض قيم ومبادئ الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ، ولكنها ترفض مفهوماً معيناً للشريعة تعتقد أنه مغلوط، وترفض كيفية معينة للتطبيق تعتقد أنها كيفية خاطئة، ولا تتوافق مع مبدأ الدولة المدنية الحديثة.

وهذه الشريحة في ازدياد وتوسُّع مستمر في ظلِّ الانفتاح ومراجعة الأفكار والتحولات التاريخية الكبرى التي تمرّ بها المنطقة.

من هنا كانت أهمية مفهوم (تطبيق) الشريعة وضرورته ومراجعته، وإعادة صياغته، وفق مقاصد الوحي والأصول والكليات الشرعية الكبرى، خصوصاً مع التطور الجذري والعميق لمفهوم الدولة الحديثة، وتشكّل مفاهيم المجتمع المدني الحرّ، وواقع النظام العالمي، وطبيعة القانون الدولي، والتحولات التاريخية التي تمر بها المنطقة، ونحو ذلك من التحديات التي توجب إعادة صياغة هذا المفهوم، لكي يستجيب

للواقع الجديد، ويجيب على التساؤلات الراهنة، ويستوعب التحولات الكونية التاريخية.

علماً بأن مصطلح (تطبيق الشريعة) ليس مصطلحاً شرعياً أو اسماً دينياً له مفهومه المحدد في خطاب الوحي، ومن ثَم يجب الالتزام به، وإنما هو شعار تاريخي حادث أنتجته ظروف سياسية منذ منتصف القرن الماضي، وبعد سقوط الخلافة العثمانية وخروج الاستعمار وبناء الدولة العربية الحديثة، وما ترتب على ذلك من تنحية وإلغاء لبعض الأحكام الشرعية.

ـ ٢ ـ

لعل من أبرز الأسباب التي أدَّت إلى سوء الفهم، وحصول الالتباس حول مفهوم (تطبيق الشريعة)، تكمن في منطق الاختزال الذي تمارسه بعض الخطابات الإسلامية المحافظة، حين ترفع هذا الشعار، ولا تستحضر في وعيها إلا باب العقوبات والحدود، أو لباس المرأة وفق كيفية معينة، أو تقوم بتضخيم هذين الموضوعين ضمن شعار (تطبيق الشريعة) على حساب المضامين الكبرى المتعلقة بتحقيق (العدالة الاجتماعية) ورفع (الظلم والطغيان).

**وبناءً على هذا الاختزال في مفهوم (الشريعة)**؛ فإنَّ الدولة التي تطبق الحدود، أو على الأقل تعلن ذلك من دون النظر إلى حقيقة واقعها، وتلزم المرأة ببعض الأحكام التي ربما قد تكون في غالبها فتاوى اجتهادية، ومحلّ اختلاف وتنوع بين المذاهب الفقهية؛ تصبح حينئذٍ الدولة ـ وفق هذه

الرؤية القاصرة ـ **مطبِّقة للشريعة**.. حتى لو كانت مستبدةً وظالمةً وفاسدة، ولا تقيم العدالة الاجتماعية، ولا تكفل الحريات العامّة، وتمارس الدكتاتورية وقمع الناس، وتعتدي على حقوق الأفراد، وتنتهك خصوصياتهم وحريّاتهم، وتعتقل من يعارضها ويخالفها، وربما تستبيح القانون فتقتل وتسفك الدماء، وتسرق المال العام، وتمارس الفشل السياسي والفساد الإداري والمالي في تدبير الدولة، وتمارس التخلف و(الجهل المؤسس) في التعليم والاقتصاد والخدمات، وتعيق فريضة العمران في الأرض: (النهضة والتنمية والرفاه)... إلى آخر تلك الانتهاكات وذلك التعطيل للمطالب والمقاصد الشرعية الكبرى في الإسلام، **وتبقى تلك الدولة ـ وفق هذه الرؤية ـ مطّبقةً للشريعة الإسلامية** على أساس أنها تنفِّذ الحدود وتفرض الحجاب! وأما ذلك التعطيل وتلك الانتهاكات الشنيعة حول تلك المطالب العليا والمقاصد الشرعية الكبرى (كالعدالة والأمانة وحفظ الحقوق والحريات والإحسان في تدبير السياسة والحكم)، التي هي بمثابة الرأس والقلب والروح في جسد الشريعة، لا تعدو أن تكون **مجرّد تقصير في تطبيق الشريعة!** فتحتاج فقط إلى المناصحة السرية وممارسة (وعظ السلاطين)، والصبر والاحتساب على ظلمهم وجورهم، و(كما تكونوا يولَّى عليكم).

هذا أكبر خلل يمرّ به الآن مفهوم (الشريعة) للأسف!

وحتى ندرك عمق هذا الخلل، نحاول أن نَقْلب المثال، ولنفترض دولة مسلمة أخرى، **لا تلتزم بأحكام الحدود في**

قانونها العقابي، ولا تلزم المرأة بكيفية معينة في اللباس، ولكنها دولة تقيم العدالة الاجتماعية، وتحقق المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع من دون تمييز طبقي أو عنصري أو طائفي أو فكري، ويسود فيها القانون، وتُحفظ الحريات العامّة، وتُحترم كرامة الإنسان، ولا تُنتهك خصوصياته الفردية. كما إن الحكومة فيها منتخَبة من قبل الشعب عن شورى ورضى، ويكون للشعب ممثلون ونواب يمارسون المحاسبة والرقابة لأداء الحكومة، في ظلِّ دولة ملتزمة بفريضة (العمران في الأرض)، وتحقيق التنمية والتطور في التعليم والصحة والاقتصاد ورفع مستوى الدخل للأفراد. إضافة إلى ازدهار مؤسسات المجتمع المدني والنقابات والمنظمات بكل تخصصاتها ومجالاتها؛ لكي يمارس المجتمع حقه في المشاركة في بناء فضائه وتطويره بكل حرية واستقلال.. إلى آخر تلك المطالب الشرعية والمعالم الفاضلة التي تشكّل الآن ما يعرف بالمجتمع التنموي الحرّ.

أمام هذين النموذجين للدولة والمجتمع، نطرح هذا السؤال بتأمل وهدوء: أي الدولتين أقرب إلى تطبيق الشريعة؟ وأيهما أكثر تعطيلاً للشريعة؟

هل هي الدولة التي لم تطبّق من الشريعة سوى الحدود وفرض الحجاب، وفي المقابل تمارس صنوف الظلم والفساد والتخلّف والجهل والاستبداد، التي بسببها أهدرت وانتهكت قيم ومحكمات ومقاصد الشريعة الكبرى، أم أنها الدولة التي طبقت جميع أو غالب القيم والمقاصد الشرعية سوى أنها لم تطبق الحدود ولم تفرض الحجاب؟

لقد أجاب الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ عن هذا السؤال قديماً، حين قال كلمته الشهيرة:

**«أمور الناس تستقيم مع العدل الذي فيه الاشتراك في الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن تشترك في الإثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة ولو كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة. ويُقال: «الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام...»؛ فالعدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل؛ لم تقم، وإن كان لصحابها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة»**[2].

وقد أكّد ذلك أيضاً تلميذه ابن القيم، حين جعل كل سياسة عادلة، فهي من الشريعة، ولو لم يأت بها الشرع، وكانت من وضع البشر، يقول رحمه الله: **«فإنَّ الله أرسل رسله وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأيِّ طريق كان، فثمَّ شرع الله ودينه ورضاه»**[3].

وهذه الحقيقة المقاصدية الكبرى، هي تصديق لقول الله تعالى: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾** [الحديد: ٢٥]؛ فالحكمة

---

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ١٤٦.

(٣) إعلام الموقعين، ٤/ ٢٧٣.

الربانية من إرسال الرسل وإنزال الكتب مع ميزان العقل البشري، هي إقامة القسط بين الناس. فـ(**القسط**) هي الكلمة المركزية المحورية التي ترجع إليها غايات التشريع الإسلامي[٤].

من هنا يظهر الخلل والزيف المعرفي اللذان يحصلان تحت شعار (تطبيق الشريعة) سواء من المطالبين أم من الممانعين، فحتى الممانعين من بعض عتاة العلمانية ما زالوا يمارسون زيفاً معرفياً وتشويهاً متعمَّداً للحقائق ـ لا يمارسه كثير من المستشرقين ـ، عندما يصفون الشريعة بالبدائية والتخلّف والهمجية والوحشية، وأنها عبارة عن مجرَّد قصاص وسيوف ودماء وجلد للظهور، ونحو ذلك. والشريعة ليست كذلك!

ـ ٣ ـ

إذاً.. ما الشريعة؟

لنحاول أن نقرأ المفهوم ونحلله بقدر الإمكان، حتى نكتشف علاقة الشريعة بالفرد والمجتمع من جهة، وعلاقتها بالفعل السياسي من جهة أخرى، ولا أزعم أن محاولتي هذه، ستكون النهاية أو الحاسمة، خاصة في مثل هذه الدراسة المختصرة، وإنما هي محاولة من أجل فتح النقاش

---

(٤) أرجو التنبّه هنا، إلى أن النقاش ليس في كون الحدود والحجاب ليسا من الشريعة، إنما النقاش حول تحديد المفهوم الشامل (للشريعة)! هل هو مجرد الحجاب وتطبيق الحدود، أم أنها أوسع من هذا بكثير؟

والبحث وإعادة القراءة من جديد لهذا المفهوم، الذي أزعم بأنه ما زال ملتبساً، وبصورة معقّدة!

كمفردة لغوية، الشريعة تعني: المنهاج والطريقة والسنة والسبيل ونحو ذلك، وكان العرب يستخدمون لفظ (الشريعة) و(الشِرْعة) قبل الإسلام؛ للدلالة على مصادر المياه التي يرتادها الناس للارتواء والتزوّد بالماء، ومن هنا جاءت الاستعارة القرآنية الكريمة لكلمتي (شِرْعة) و(شريعة) التي استُبدِل فيها الماء الذي يرتاده الناس بالهدى الإلهي الذي يرتاده المؤمنون(٥).

الشريعة إذاً ذلك المصدر الذي يرتاده المؤمنون لكي يحصِّلوا ويظفروا بـ(الهُدى الإلهي) في حياتهم الدنيا. . هذا من حيث المعنى اللغوي.

أما من حيث المفهوم، فقد جاءت مفردة (ش ر ع) في أربعة مواضع من القرآن، وهي على معنيين: **الأول**: أن مفهوم الشريعة يشمل الدين كله: العقائد العلمية والأحكام العملية، كقوله تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أنْ أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾ [الشورى: ١٣]، قال السدّي: هو الدين كلّه.

**والمعنى الثاني**: أن مفهوم الشريعة يختص بالأحكام

---

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، ص ٢٢٣٨ ـ ٢٢٣٩.

العملية من دون العقائد العلمية، كقوله تعالى: ﴿**لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً**﴾ [المائدة: ٤٨]. قال ابن عباس: ﴿**شرعةً ومنهاجاً**﴾ سبيلاً وسنة. وقال قتادة: ﴿**شرعةً ومنهاجاً**﴾ الدين واحد، والشريعة مختلفة، وهذا يعني أن الشِرْعة والمنهاج متعلّقان بالأحكام العملية المرتبطة بالواقع المتغيّر، بخلاف الأساس النظري الإيماني؛ فالأساس الإيماني واحد في جميع الأديان الكتابية، على الرغم من اختلاف الأحكام العملية الشرعية التي جاءت لتنظيم حياة الناس.

إذاً (الشريعة) جاءت في القرآن على معنيين، إما بمعنى: (الدين كله): عقائد وأحكام عملية، وإما بمعني: الأحكام العملية من دون العقائد. وعلى المعنى الأول الواسع والشامل للشريعة، ألّف الإمام الآجريّ (المتوفى سنة ٣٦٠) كتابه الذي سمّاه **الشريعة**، مع أن غالب ما فيه، عبارة عن مسائل عقدية علمية وتربوية أخلاقية. وكذلك الإمام الراغب الأصفهاني (المتوفى سنة ٥٠٠)، ألّف كتابه **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، وهو كتاب في فلسفة الأخلاق الشرعية. والجدير بالذكر أنه عرَّف مكارم الشريعة بتعريف عميق في بعده المقاصدي، حيث قال: «**مكارم الشريعة هي: الحكمة، والقيام بالعدالة بين الناس، والحلم والإحسان والفضل، والقصد منها أن تبلغ جنة المأوى، وجوار ربّ العزة تعالى**». وقبل الوصول إلى جنة المأوى، فإن الشريعة عنده تتلخّص في تحقيق ثلاث غايات للوجود الإنساني، وهي: الخلافة، والعبادة، والعمارة. يقول: «**ومن لم يصلح لخلافة الله**

**تعالى، ولا لعبادته، ولا لعمارة أرضه، فالبهيمة خير منه»**[٦].

فالشريعة بهذا المفهوم الواسع: هي كل ما أنزله الله وأرسله إلى الناس من الهدى والرشاد، وهذا يعني أن القرآن الكريم وكل ما تضمنه، والسنة الصحيحة وكل ما تضمنته، هما الشريعة الإسلامية التي يجب الالتزام بها فرداً أو جماعة.

فالإيمان بالله، والخوف من الله، والحياء من الله، وتقوى الله، **داخلة في مفهوم الشريعة**. والتخلُّق بمكارم الأخلاق والآداب، من عدل وإحسان وصدق ووفاء ورفق وتواضع، وكذلك التنزُّه والتخلُّص من سفاسف الأمور والأخلاق ورذائلها.. **داخل في مفهوم الشريعة**. وتعظيم حقوق الناس، من نفس ومالٍ وعرض، **أصلٌ أصيل في الشريعة**. والتعفُّف عن الخبائث والمحرمات، والوقوف عند الأمور المباحة والطيبات، **جزء من الشريعة ومن تطبيقها**. وطلب العلم ـ أي علم نافع ـ وبذله ونشره والمساعدة عليه، **عبادة وشريعة**. والزواج وحسن العشرة الزوجية **تطبيق للشريعة**، وإنجاب الأولاد وتربيتهم وتعليمهم والإحسان إليهم **تطبيق للشريعة**. وكرامة المرأة وحقوقها وحرِّيتها في التعلّم والتنقل والحركة والتملك والمشاركة في الحياة العامة، **تطبيق للشريعة**.

والحكم بين الناس بما أنزل الله **من صلب الشريعة**،

---

(٦) **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٨٣. نقلاً عن: الريسوني، **الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة**، ص ١١١.

وإقامة العدل وإحقاق الحق هو **جزء عظيم من شريعة الله.** والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ركن من **أركان الشريعة،** ومثله التعاون على البرِّ والتقوى. وكلمة حقٍ أمام سلطان جائر **من صميم تطبيق الشريعة،** بل حتى بذل النفع والإحسان للحيوانات والنباتات ورعاية البيئة والطبيعة والاهتمام بها **من الشريعة.**

وكل ما يجلب أو يحقق أو يعزّز كرامة الإنسان ورفعته المادية والمعنوية، ويؤدي إلى إصلاحٍ ونفعٍ على وجه الأرض فهو من **الشريعة ومن إقامتها.** وكل عملٍ أو مجهود يرفع عن الناس الظلم والقهر والتسلّط والاستبداد، ويزيل أو يعيق أي فساد أو ضرر في الأرض **فهو داخل في مفهوم الشريعة**(٧).

ومن أجمع التعبيرات عن معنى الشريعة ومفهومها الواسع، حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «**الإيمان بضعٌ وستون شعبة؛ أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**»(٨).

يقول الفقيه المقاصدي أحمد الريسوني: «فشهادة (لا إله إلا الله) هي رأس الإيمان والإسلام، ورأس هذه الشُعَب، ومنها تتفرع وتنحدر بقية الشُعَب، حتى نصل إلى إماطة الأذى عن الطريق، وبين الأولى والأخيرة تقع شُعبة الحياء.. ومعنى هذا أننا أمام تصنيف إجمالي ثلاثي للشريعة:

---

(٧) انظر: المصدر السابق، ص ١١٨.

(٨) متفق عليه.

١) **صنف العقائد والأسس**: وبدايته ورأسه (لا إله إلا الله).

٢) **صنف الأخلاق**: ومثاله ونموذجه، الخلق الفطري الرقيق. . (الحياء).

٣) **صنف المعاملات والتكاليف العملية**: ومثاله بأدنى درجاته، إماطة الأذى عن الطريق.

وداخل هذه الأصناف الثلاثة، تتوزع وتترتب سائر توابع الإيمان ومضامين الشريعة»[٩].

فكلُّ من عَمِلَ بشيء من هذا كله، فهو عامل بالشريعة وقائم بتطبيقها، سواء أكان فرداً أم جماعة، أم دولة أم حكومة، أم رئيساً أم مرؤوساً، أم أمة أم مجتمعاً، وأيٍّ هؤلاء خالف وخرق شيئاً مما ذكر من الشريعة، فهو يعطّل من الشريعة بقدر مخالفته وخرقه.

ـ ٤ ـ

أمام هذا المعنى الواسع للشريعة؛ فإننا نستنتج الحقائق الآتية:

**الحقيقة الأولى**: أنه لا يمكن أن يُقال إن تطبيق الشريعة أو تعطيلها هما بيد الدولة ومن اختصاص الدولة، أو يحتاجان إلى قيام ما يسمى بـ (الدولة الإسلامية)، أو قيام (الخلافة). . ونحو ذلك.

إن مدى اتساع الشريعة أو تنوع مضامينها، يجعلنا ندرك

---

(٩) المصدر السابق، ص ١٢١.

أنها ليست بذلك الضيق الذي يتصوّره أولئك الذين يرهنون الشريعة بالنظام السياسي أو بيد القضاة والولاة، أو بيد المحاكم والحكومات، فإنْ هم طبَّقوها فقد طُبِّقت وعاشت، وإن هم نبذوها، فقد تعطلت وماتت!

إن «مقولات: (تعطيل الشريعة، وإلغاء الشريعة، والمطالبة بتطبيق الشريعة)؛ كلها نسبية الصحة، بل قليلة الصحة!»[١٠].

الشريعة أكبر شأناً من أن يكون مصيرها وتطبيقها وتعطيلها بيد حفنة من الحكام والولاة، أو أن تبقى تحت رحمتهم وتقلبات أمزجتهم، بل الأمة أو المجتمع المسلم، هو الأصل، وهو المكلَّف بتطبيق الشريعة من خلال نشاطاته وعلاقاته ومؤسساته المدنية والأهلية وتفاعلاته الإنسانية في محيطه المكاني والزماني، وما الدولة والحكومة سوى إحدى تلك المؤسسات المنبثقة من سيادة الأمة المستقلة والمعبِّرة عن إرادتها الحرَّة.

**المجتمع المسلم هو المنتج للدولة**، وليست الدولة هي المنتجة للمجتمع المسلم، كما يتصوّر ذلك الذين ينشدون النظام السياسي من أجل أن ينتجوا من خلاله مجتمعاً مسلماً، والنظام السياسي لا ينتج مجتمعاً مسلماً. النظام السياسي وظيفته **أن يشكّل ويهيئ محيطاً أو فضاءً صالحاً ورشيداً يستطيع المجتمع من خلاله أن يعبّر عن ذاته وهويته وقيمه ومصالحه وطموحه.**

---

(١٠) المصدر السابق، ص ١٢٣.

الأمة هي الأصل/ والدولة هي الفرع..

المجتمع هو الأساس/ والدولة انعكاس لهذا المجتمع..

الشعب هو الحاكم الحقيقي وهو مصدر السلطات/ والأمير والحاكم والرئيس وكيل وأجير لدى الشعب..

هذه المفاهيم الكبرى، تحملنا وتدفعنا إلى إعادة صياغة مفهوم (تطبيق الشريعة)، بصورة تختلف عن الصورة التقليدية الشائعة لدى بعض الخطابات الإسلامية المحافظة، التي تجعل (الحاكم الفرد)، هو المركز في بناء النظام السياسي، بناءً على الفقه التراثي السلطاني، ومن ثَم تكون الشريعة مرهونة بصلاح ذلك الحاكم الفرد.

ولا يعني هذا إهدار قيمة السلطة والحكومة والدولة، بل السلطة مطلب إنساني وضروري لأي مجتمع بشري، فضلاً عن المجتمع المسلم، بل ثَمة أحكام شرعية، تطبيقها متوِّقف على وجود السلطة ومؤسسات الحكم، كالقضاء وما يتبعه من إدارات الضبط المختلفة التي تمارس الإلزام والإجبار وتنفيذ العقوبات. ولكن في المقابل، لا يعني هذا أن السلطة هي الأصل، أو هي المطلب الأساس من أجل تطبيق الشريعة، أو أن الشريعة لا يمكن أن تتجسّد في الواقع إلا عبر سلطة الإكراه والإلزام، بل الأمة كظاهرة اجتماعية هي المكلفة من حيث الأصل بتطبيق الشريعة، عبر مؤسساتها المختلفة والمتنوعة، وما الحكومة إلا مؤسسة من ضمن هذه المؤسسات، تقوم بتطبيق جزء محدد من ضمن المنظومة

الشاملة للشريعة الإسلامية وليس كل الشريعة؛ فالشريعة كما مرَّ معنا ليست بذلك الضيق لكي نرهنها بالسلطة التنفيذية.

يقول الفقيه المقاصدي أحمد الريسوني: «**وأيّاً ما كانت أهمية السلطة والدولة في إقامة الدين وتطبيق الشريعة، فإنها تبقى ـ ويجب أن تبقى ـ من دون أهمية الأمة والمجتمع، وذلك لعدة أسباب:**

١) **أولاً**: لأن الدين الذي يُطبَّق من دون ضغط أو إكراه، هو الدين الحقيقي المقبول عند الله تعالى، وأما ما سواه، فإنما هو تنظيم دنيوي وتدبير سلطوي.

٢) **وثانياً**: لأن ما يطبَّق برغبة وطواعية، يكون أجود وأدوم، بخلاف التطبيق بالقوة والتسلُّط، فإنه يكون رديئاً سطحياً، ينحسر وينقلب عند كل فرصة لذلك.

٣) **وثالثاً**: لأن التطبيق الذي يكون بمبادرة ذاتية من الأفراد، أو بحركية المجتمع نفسه، يعطي من السمو والارتقاء في وعي المجتمع وفاعليته، ما لا سبيل إليه من دونه».

ثم يؤكد الريسوني فكرته بصورة حاسمة وواضحة فيقول: «**ومن أراد أن يتأكد من مساحة الدولة ومساحة الأمة في تطبيق الشريعة، فليقرأ القرآن من أوله إلى آخره، وليسجِّل في مكانين منفصلين:**

ـ ما يتوقف على الدولة ولا يتم إلا بها.

ـ ما لا يتوقف على الدولة ويمكن أن يتم من دونها،

ثم ليحسب ولينظر النتيجة . . .»[11].

الجواب: بلا شك. . سنجد أن المطالب الشرعية التي يمكن أن يتم امتثالها من دون الدولة، ولا تتوقف على وجود الدولة، هي معظم المطالب الشرعية، **بل هي الأصل.**

ـ ٥ ـ

**الحقيقة الثانية**: في ظلّ هذا المفهوم الواسع للشريعة (من شهادة التوحيد، ومروراً بخُلُق الحياء، وانتهاء بإماطة الأذى عن الطريق)، فإنه لا يمكن أن يُقال اليوم: إن الشريعة معطّلة بإطلاق! لمجرد عدم تطبيق الحدود؛ فتعطيل الشريعة مفهوم واسع، نتيجةً لاتساع مفهوم الشريعة ذاتها، كما مرَّ معنا. ومن ثَم فلا يصحُّ حصر تعطيل الشريعة في جانبها العقابي فقط، أو أن نجعله معياراً لتعطيل الشريعة، وهناك في المقابل من أصول الشريعة وقواعدها الكبرى، ما هو أعظم وأولى من مسألة الحدود، تم تعطيله.

فإهدار العدالة وممارسة الظلم بكل أصنافه، هو أعظم باب في تعطيل الشريعة، وكما قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: **«جماع الحسنات العدل، وجماع السيئات الظلم، وهذا أصلٌ عظيم»**[12].

---

(١١) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(١٢) الفتاوى، ١/ ٨٦.

ولهذا فالاعتداء على الناس بالقتل والسجن والقمع وانتهاك الحقوق تعطيل للشريعة، والاستبداد ومصادرة حق الأمة في المشاركة السياسية تعطيل للشريعة، والخيانة والفساد وسرقة المال العام تعطيل للشريعة، وعدم المساواة بين الناس وفق المبدأ النبوي: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا، أي الحقوق والواجبات، أي المواطنة)، تعطيل للشريعة، وظلم المرأة وحرمانها من حقوقها في التعلّم والتملّك والتنقل والحركة والمشاركة في الحياة العامة تعطيل للشريعة، كما إن السماح بإشاعة الخبائث والفواحش في الفضاء العام للمجتمع المسلم تعطيل للشريعة، وعدم القيام بفريضة العمران في الأرض (النهضة والتنمية والرفاه) تعطيل للشريعة، والغش في التعليم، والصناعة، والتجارة، أو في الخدمات، أو في الانتخابات تعطيل للشريعة، مثلما أن عدم إتقان العمل وعدم إكماله بنزاهة وإخلاص وإحسان تعطيل للشريعة.

**إننا ونحن أمام هذا المفهوم الواسع للشريعة، ندرك خطورة وكارثية الخطأ الذي نمارسه، حين نضخِّم مسألة (الحدود) ونجعلها رمزاً ومعياراً لتطبيق الشريعة أو تعطيلها!**

نعم.. إلغاء الأحكام المتعلقة بالجانب الجنائي والعقابي في الإسلام تعطيل (من) الشريعة، والشريعة الإسلامية منظومة شاملة ومتكاملة، يجب على المسلمين الأخذ بها والتحاكم إليها، ولا يجوز التفريق بين أحكامها، بحيث يُعمل ببعضها ويترك بعضها، وقد ذم الله ـ عز وجل ـ هذا المسلك بقوله: ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض**﴾

[البقرة: ٨٥]؛ ولهذا فالحدود الشرعية جزء لا يتجزأ من تشريعات الإسلام، وقد شُرعت لحكم ومقاصد عظيمة.

**لكن السؤال هنا**: ما موقع ومنزلة ومرتبة الحدود ضمن منظومة الشريعة، بل ما منزلة ومرتبة الجانب العقابي ضمن أي منظومة قانونية على وجه الأرض؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي أن نستحضره حين نطالب بتطبيق القوانين الجزائية في الشريعة الإسلامية.

**إن الهدف الأول والمقصد الأسمى لأي منظومة قانونية، هو تعريف الحقوق والواجبات، لأجل تحقيق الأمن والكرامة والعدالة بين أفراد المجتمع**[١٣]، ثم يأتي بعد ذلك الجانب الجزائي والعقابي لأجل صيانة تلك الحقوق وحمايتها من التجاوزات والانتهاكات. فالجانب العقابي يأتي بعد تحصيل الحقوق وتجسيدها، أي أنه حالة استتباعية استلحاقية طارئة؛ من أجل الردع والصيانة، وليس هو جوهر القانون ولبّه.

ويؤكد ذلك، أن آيات الحدود كانت من أواخر ما نزل من القرآن، وهي بالمناسبة لا تتجاوز العشر آيات في مقابل أكثر من ستة آلاف آية؛ فهل من الصحيح ـ كما يقول القرضاوي ـ أن نركِّز على عشر آيات من القرآن ونجعلها رمزاً ومعياراً لتطبيق الشريعة، ونترك أو نهمل ستة آلاف آية؟[١٤].

---

(١٣) انظر: همام محمد محمود، **المدخل إلى القانون ـ نظرية القانون**، ص ٣٣.

(١٤) في برنامج «الشريعة والحياة» بقناة الجزيرة.

أيضاً مما يؤكد أن العقوبات حالة استتباعية لتطبيق الشريعة، وليست هي صلب تطبيق الشريعة وجوهرها، أن العقوبات ـ من حيث الطبيعة ـ تدخل ضمن جنس السيئات والضرر والفساد، ولكنها شرعت دفعاً لما هو أشد فساداً وضرراً منها، وقد أشار ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إلى هذا البعد المقاصدي العميق لفلسفة العقوبات في الإسلام، حيث يقول: «**سائر العقوبات المأمور بها، فإنما أمر بها ـ مع أنها في الأصل سيئة وفيها ضرر ـ لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهي جرائمها، إذا لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير**»(١٥).

فهل من الصحيح أن تصبح العقوبات، وهي بهذا المعنى (الفسادي والإضراري)، أساساً لتطبيق الشريعة، وهل من الصحيح أن تأخذ هذه المساحة المقاصدية من مفهوم تطبيق الشريعة؟

إن قانون الشريعة ـ كأي منظومة قانونية ـ لا يصحّ أن يُعرَّف بالعقوبات التأديبية الرادعة، وإنما يُعرّف بالمقاصد والمبادئ والقيم التي بها يتحقق استقرار نظام المجتمع، وتتحصل للإنسان سعادته وكرامته في الدنيا ونجاته وفلاحه في الآخرة(١٦).

**والشريعة لا تتجلى غاياتها ومقاصدها إلا عبر تطبيقها كمنظومة شاملة ومتكاملة**، وليس عبر اجتزاء الجانب العقابي

---

(١٥) **مجموع الفتاوى**، ٢٠/٤٨.

(١٦) إيهاب فاروق حسني، **مقاصد العقوبة في الإسلام ـ دراسة مقارنة بمقاصد العقوبة في القوانين الوضعية**، ص ٥٤.

منها وجعله رمزاً لتطبيق الشريعة في ظلِّ تغييب وتعطيل مقاصدها الكبرى، هذا ما يدخل فعلاً ضمن قوله تعالى: **﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾**، فالحدود والتعزيرات لا يتم تطبيقها إلا ضمن تطبيق منظومة الشريعة الإسلامية **الشاملة والمتكاملة**، أي في سياق المبادئ والمقاصد والقيم الشرعية الكبرى التي تحققت وتجسّدت واقعياً.

وإن تم تطبيق (الحدود)، أو بعض الأحكام الجزئية السلوكية، في ظلِّ تعطيل القواعد والمقاصد الشرعية الكبرى؛ فإن ذلك لا يعني على الإطلاق أن شريعة الله قد تحققت، بل ربما قد تشوهت وانحرفت، وظهرت في صورة لا تحقق مراد الله من تطبيقها.

ولنأخذ هنا مثالاً واضحاً، وهو: حدّ السرقة وقطع يد السارق، فبعد تحقق كل الشروط والأوصاف، فإن المقرر فقهياً عند المحققين أن السارق لا يطبّق عليه الحد إذا لم يتوفّر له الحدّ المعقول ـ وليس الحدّ الأدنى ـ من الحياة المعيشية الطيبة والكرامة الإنسانية. وهذا ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في عام المجاعة، حيث رأى أن شروط تطبيق حدِّ السرقة ليست متوافرة، وأنه ليس من العدل أمام شدة الحاجة وظروف المجاعة أن يُحاسَبَ إنسانٌ اضطر لمدّ يده إلى مال غيره؛ ليطعم نفسه أو أسرته[١٧]. وحين سرق غلمانٌ

---

(١٧) رواه ابن أبي شيبة، في **مصنفه**: ١٠/ ٢٧، وعبد الرزاق في **مصنفه**، برقم: ١٨٩٩٠، وقد ضعَّف الألباني إسناديهما في **إرواء الغليل**: ٢٤٢٨. لكن السخاوي قال في **المقاصد**، رقم ٤٦، بأن ابن حزم أخرجه في كتابه **الإيصال** بسند صحيح.

لحاطب بن أبي بلتعة، ناقةً لرجل من مزينة، فأتي بهم إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فلم يقطع أيديهم، وقال لسيدهم: **«والله إني لأراك تستعملهم ثم تجيعهم وتسيء إليهم، حتى لو وجدوا ما حرَّم الله عليهم لحلَّ لهم. ثم قال لصاحب البعير: كم كنت تعطي لبعيرك؟ قال: أربع مئة درهم، قال لسيِّدهم: قم، فاغرم لهم ثماني مئة درهم»**[18].

من هنا حدَّد الفقهاء حقوقاً أساسية للإنسان في المجتمع المسلم ينبغي أن تتوافر له، قبل تطبيق الحدود، فينبغي أن يكون للإنسان بيت يؤويه، وطعام وشراب ملائمين، وكساء يكفيه صيفاً وشتاءً، وخادم يساعده إذا كان غير قادر، ودابة يركبها إذا احتاجت مصلحته إلى ذلك، بعد هذا كله، إذا سرق الإنسان يطبَّق عليه الحدّ[19].

وهذا الشرط الحقوقي الأساس، هو ما يعرِّفه العلماء بـ (حدِّ الغنى)، ومفاده إقامة مجتمع مسلم متكامل في شتى نواحي الحياة: اقتصادياً، وسياسياً، واجتماعياً، بحيث يشعر

---

= وقد أخذ بهذا الأثر الإمام الأوزاعي والشافعي وأحمد، قال أحمد: لا قطع في المجاعة، وروى الجوزجاني عن عمر أنه قال: «لا قطع في عام سنة»، وقال سألت أحمد عنه، فقلت: تقول به؟ قال: إي لعمري، لا أقطعه إذا حملته الحاجة، والناس في شدّة ومجاعة!. انظر: **المغنى**، لابن قدامة، ١٢/ ٤٦٢.

(١٨) رواه مالك في **الموطأ**، «كتاب الأقضية،» ص ١٢٣، وعبد الرزاق في **المصنف**: برقم ١٨٩٧٨، والبيهقي في **السنن الكبرى**، ٨/ ٢٧٨، قال الشافعي في **الأم**، ٧/ ٢٣١: «فهذا حديث ثابت عن عمر يقضي به بالمدينة بين المهاجرين والأنصار»، وقال ابن حزم في **المحلى**، ١١/ ٣٢٥: «فهذا أثر عن عمر كالشمس».

(١٩) انظر: ابن حزم، **المحلى**، ٦/ ١٤٨.

الفرد في ظلِّ مجتمعه الإسلامي بالأمن والاستقرار، من دون عناء الكدّ والبحث عن عمل أو مسكن أو خلاف ذلك، مما يوفّر له حياة كريمة، فلا يضطر إلى السرقة بسبب الفقر، ولا يضطر إلى الزنا بسبب عدم مقدرته على الزواج، ولا تضطر المرأة إلى الانحراف لكي تعول نفسها وأسرتها.

بل يذكر بعض الفقهاء، أن من صور عدم تطبيق حدِّ الزنا على المرأة، أن تكون (مكرهة)، ويدخلون في صور الإكراه: إن خافت من ليالي البرد وشتائه، فلو زنت حتى تشتري شيئاً تستدفئ به، ونحو ذلك، فهي مكرهة لا يقام عليها الحدُّ[٢٠]. علماً بأن صور الإكراه والأسباب التي تلجئ الإنسان إلى اقتراف هذه المعصية، ليست محصورة في هذه الصورة المعينة، وإنما هي مثال.

هذه هي المنظومة الشاملة المتكاملة للشريعة الإسلامية، التي يتم فيها تطبيق الحدود. فلماذا إذن ينصرف جهد الداعين إلى تطبيق الشريعة إلى تنفيذ حدَّي السرقة والزنا، ولا يبذلون جهداً من أجل خوض معركة العدالة الاجتماعية، وتوفير الحياة الكريمة للإنسان في المجتمع الإسلامي؟

هل الشريعة جاءت لقطع الأيدي وفصل الرقاب وجلد الظهور.. أم جاءت لتحقيق العدالة بين الناس وتوفير الحياة الكريمة للإنسان؟

---

(٢٠) انظر: الحجاوي، **كشاف القناع**، ٦/ ٥٧.

أيهما الأولى في مراتب الشريعة: أن ينصرف جهدنا إلى المطالبة بتنفيذ الحدود والعقوبات في ظل الاستبداد والقهر والفساد والظلم السياسي، ونحن ندرك ونعلم يقيناً أنها لن تطبق إلا على الضعفاء والجائعين والمحرومين.. أم أن الأولى بنا ـ وفق مقاصد الشريعة ـ أن نخوض معركة العدالة الاجتماعية وسيادة القانون وحفظ حقوق الإنسان أولاً؟

للأسف.. مثل هذه الحقائق تكاد تضمر وتختفي في ظلِّ معركة شعار (تطبيق الشريعة).. سواءً من المطالبين أم من الممانعين!

ـ ٦ ـ

ومع التوسع العلمي وتشعب التخصصات، أصبح مصطلح الشريعة مختصاً **بالأحكام العملية فقط**، أي كل ما سوى العقائد، فتشمل أحكام العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والعقوبات والأخلاق والآداب ونحو ذلك، ومن هنا جاء استعمال العبارة الشهيرة: (الإسلام عقيدة وشريعة) على أساس أن العقيدة غير الشريعة.

وفي شرح هذه العلاقة بين العقيدة والشريعة يقول شيخ الأزهر محمود شلتوت ـ رحمه الله ـ: «**الشريعة اسم للنظم والأحكام التي شرعها الله، أو شرَّع أصولها، وكلّف المسلمين إياها، ليأخذوا أنفسهم بها في علاقتهم بالله، وعلاقتهم بالناس، وأنها على كثرتها ترجع إلى ناحيتين رئيستين:**

ناحية العمل الذي يتقرَّب به المسلمون إلى ربهم، ويستحضرون به عظمته، ويكون عنواناً على صدقهم في الإيمان به، ومراقبته والتوجه إليه، وهذه الناحية هي المعروفة في الإسلام باسم (العبادات). وتشمل الصلاة والصوم والزكاة والحج.

وناحية العمل الذي يتخذه المسلمون سبيلاً لحفظ مصالحهم، ودفع مضارّهم بينهم وبين أنفسهم وبينهم وبين الناس، على الوجه الذي يمنع الظلم، وبه يسود الأمن والاطمئنان، وهذه الناحية هي المعروفة في الإسلام باسم (المعاملات)، وتشمل ما يتعلق بشؤون الأسرة والميراث، وما يتعلق بالأموال والمبادلات، وما يتعلق بالعقوبات، وما يتعلق بعلاقة الجماعة المسلمة وعلاقتها بغيرها»[٢١].

فالشريعة بهذا المعنى تشمل الدين كله **إلا العقيدة**. والحقيقة أن هذا المعنى هو الأكثر شيوعاً واستعمالاً لدى علماء الإسلام منذ قرون، ولكنه لم يلغ المعنى الأول والأعم والأوسع للشرع، الذي يشمل العقائد.

إذا كان الإسلام (عقيدة وشريعة)، وأن الشريعة غير العقيدة، فما العلاقة بين العقيدة والشريعة؟

يجيب الإمام محمود شلتوت بكلام راسخ ومهم في سياق مبدأ (سيادة الأمة)، يقول ـ رحمه الله ـ: «**العقيدة**

---

(٢١) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٧٣.

**أصل والشريعة فرع؛ فالعقيدة في الوضع الإسلامي هي الأصل الذي تبنى عليه الشريعة، والشريعة أثر تستتبعه العقيدة، ومن ثَمَّ فلا وجود للشريعة في الإسلام إلا بوجود العقيدة، كما لا ازدهار للشريعة إلا في ظلِّ العقيدة، ذلك أن الشريعة من دون العقيدة علوّ ليس له أساس؛ فهي لا تستند إلى القوة المعنوية، التي توحي باحترام الشريعة، ومراعاة قوانينها، والعمل بموجبها دون حاجة إلى معونة أي قوة من خارج النفس. وإذاً فالإسلام يحتِّم تعانق الشريعة والعقيدة، بحيث لا تنفرد إحداهما على الأخرى... وعليه فمن آمن بالعقيدة، وألغى الشريعة، أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة؛ لا يكون مسلماً عند الله، ولا سالكاً في حكم الإسلام سبيل النجاة»**[٢٢].

ومن ثَم لا يصح شرعاً مطالبة المكلَّف بتطبيق الشريعة وهو لم يحقق الأصل، وهو العقيدة، أي إنه لم يدخل في الإسلام بعد، إنما يأتي تطبيق الشريعة كثمرة لإيمان المؤمن وقناعته بالإسلام (عقيدة وشريعة)، فإذا اختار الإسلام **بإرادته الحرّة من دون إكراه ولا إجبار** كان **ملزماً** حينها بعقائده وشرائعه وفق إيمانه.

وهذا مصداق لوصية النبي (ﷺ) لمعاذ بن جبل، حين أرسله إلى أهل اليمن، فقال له: «**إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله ـ وفي رواية: إلى أن يوحِّدوا الله ـ فإن هم أطاعوك لذلك**

---

(٢٢) المصدر السابق، ص ٩.

[تأمل: «فإن هم أطاعوك لذلك»، أي إذا آمنوا وامتثلوا عن إرادة وحرية واقتناع ... حينها]، **فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فتردُّ على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»**[٢٣].

لم يذهب معاذ (ﷺ) إلى اليمن لكي يؤسس تنظيماً سرياً ويحدث انقلاباً عسكرياً ويخطف السلطة، ثم يكره الناس على تطبيق الشريعة قسراً! وإنما ذهب داعيةً وبشيراً ونذيراً.. ذهب بمبدأ (**فإن هم أطاعوك لذلك**)؛ لهذا آمن أهل اليمن ودخلوا في عموم المسلمين من دون إكراه أو إجبار.

بل هو نفسه (ﷺ)، لم يبدأ دعوته بمكة بتأسيس تنظيم سرّي في دار ابن الأرقم من أجل القيام بانقلاب سياسي على دار الندوة، وتأسيس سلطة قهرية تفرض الإسلام بالقمع والإكراه، وإنما جاء (ﷺ) إلى الناس داعياً إلى الله بشيراً ونذيراً. وما كان يطمح لأي غرض سياسي سوى أن يمنحوه الحرية لكي يبلغ دعوته من دون منع أو قمع أو تعذيب، وكما قال لهم في صلح الحديبية: (**ماذا عليهم لو خلو بيني وبين الناس**)[٢٤].

---

(٢٣) رواه البخاري ومسلم.

(٢٤) رواه أحمد في مسنده، رقم ١٨٥٢٨. قال المحقق الأرناؤوط: إسناده حسن.

كذلك لما انتقل إلى المدينة لم يدخلها (ﷺ) غازياً محتلاً، وإنما دخلها وفق مبدأ (التعاقد) من خلال بيعة العقبة الأولى والثانية، ثم وثيقة المدينة، ولم يدخل وفق منهج (التغلّب). ولما أرسل لهم مصعب بن عمير (رضي الله عنه) لم تكن مهمته إلا من أجل دعوة الناس وتعليمهم قيم الإسلام ومبادئه، وليس التخطيط والتنظيم السرِّي، والاستيلاء على السلطة ومن ثمَّ فرض الشرع على أهل المدينة قهراً وإكراهاً كما يتصوّر بعضهم! ولم تؤسَّس سلطة الرسول (ﷺ) في المدينة بهذا النهج الانقلابي.

المقصود، أن الإيمان والعقيدة هما الأرضية التي لا بد من توافرها؛ من أجل غرس بذور الشريعة وإنبات شجرتها السامقة في نفوس المؤمنين، وإلا فلا يمكن إنباتها في أرضٍ قيعان لا تمسك الماء ولا تنبت الكلأ. من هنا نفهم حديث عائشة (رضي الله عنها): «**إنما نزل أول ما نزل منه** ـ أي القرآن ـ **سورة من المفصَّل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر؛ لقالوا: لا ندع الخمر أبداً. ولو نزل: لا تزنوا؛ لقالوا: لا ندع الزنا أبداً**»[٢٥].

إذاً الإيمان (المنبثق عن قناعة وإرادة حرّة) هو المقدمة الضرورية من أجل امتثال الشريعة واتباعها.

وهذا لا يتعارض مع ضرورة قبول والتزام أعضاء

---

(٢٥) رواه البخاري.

المجتمع المسلم، بمبادئ وقواعد النظام الإسلامي في الفضاء العام، حتى لو لم يكن ذلك العضو مسلماً؛ فالفرد ـ أياً كانت عقيدته وقناعاته ـ إذا انتمى إلى عضوية مجتمع ما؛ فانتماؤه يقتضي قبوله والتزامه بالقواعد والمبادئ النظامية في ذلك المجتمع، خصوصاً إذا كان ذلك النظام يحترم حقوقه الأساسية ولا يعتدي على ذاتيته المستقلة، وانتماء الفرد وقبوله حينها ينطلقان من إرادته الحرة وليس عن إكراه وقهر.. وسنأتي إلى تفصيل ذلك لاحقاً.

ـ ٧ ـ

ومما يجب الإشارة إليه أيضاً، في سياق شرح مفهوم (الشريعة) وكيفية (تطبيقها)، **التفريق بين (الشريعة) و(التطبيق)**؛ فالشريعة: عبارة عن معطى إلهي منزل مستمد من نصوص الوحي، متمثل في المحكمات والقطعيات والكليات الشرعية، وأما (التطبيق) فهو فعل بشري اجتهادي تاريخي لذلك المعطى الإلهي، وهو غير معصوم؛ فالتطبيق ليس ديناً بالضرورة، بل قد يكون مخالفاً للدين، وقد يكون مفسداً لغايات التشريع ومناقضاً لمقاصده، وهذا يعني أن (تطبيق الشريعة) قد يكون معارضاً لـ (الشريعة) ذاتها. ومن ثم فنقد ذلك التطبيق ورفضه وإنكاره لا يلزم منها إنكار ورفض (الشريعة) في نفسها؛ فالتطبيق محكوم بمبادئ وكليات ومقاصد (التشريع). وليس كل تطبيق هو موافق لمقاصد الشريعة.

الشريعة فعل إلهي، والتطبيق فعل بشري. الشريعة

معصومة ومقدسة، والتطبيق غير معصوم وليس مقدساً. الشريعة جانب موضوعي، والتطبيق جانب ذاتي نسبي. الشريعة تَعْبُرُ الزمان والمكان، أي صالحة لكل زمان ومكان كمبادئ وقيم متعالية، ومن ثَم فهي فوق التاريخ، والتطبيق فعل محكوم بمحيطه الزماني والمكاني؛ فلا يكون عابراً للزمان والمكان، ومن ثَم فهو محكوم بشروط التاريخ.

من هنا نقول: إن تطبيق الفقهاء السابقين للشريعة على واقعهم في عصورهم المختلفة، ليس مُلزِماً بالضرورة للمجتمعات المسلمة المعاصرة، التي تعيش واقعاً مغايراً وظروفاً مختلفة تماماً عن تلك الظروف السابقة، بل كل مجتمع ـ وفق مرحلته التاريخية ـ ملزم بتطبيق جديد يلائم ويستجيب للواقع الجديد وفق أصول وقواعد ومقاصد الشريعة.

**«إن الإسلام كدين إلهي هو (مثال)، وإن إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين (واقع)، وستظل دائماً مسافة بين الواقع والمثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن الحافز الذي يستحث الإنسان على المحاولة؛ لتجاوز الواقع ليقترب أكثر فأكثر من المثال، ولولا هذا لفرغ جدول أعمال الحياة، وأصيب الأحياء بالقنوط»**[٢٦].

وأوّد التنبيه هنا، حتى لا يقع التباس، على أن حديثي ليس عن (تطبيق الشريعة) كمبدأ؛ فمبدأ تطبيق الشريعة، داخل ضمن مبادئ الشريعة، وإنما حديثي عن (تطبيق

---

(٢٦) محمد عمارة، صحيفة الحياة، العدد ١٠٨٦.

الشريعة) كفعل وممارسة بشرية؛ فالممارسة لا يمكن أن تكون الشريعة ذاتها، لأنها غير معصومة؛ ولهذا يجب أن تبقى في محلٍّ النقد والمراجعة المستمرة.

ـ ٨ ـ

أيضاً.. مما يجب الإشارة إليه في سياق شرح مفهوم الشريعة، **هو التفريق بين المستوى القطعي من الشريعة والمستوى الظني**، وأن القطعي في الشريعة هو المحدود والأقل، وأن الظني هو الأكثر واللامحدود.. أو بتعبير بعض الفقهاء المعاصرين: التفريق بين الشريعة والفقه، بناءً على أن الأحكام الشرعية أحكام قطعية، والأحكام الفقهية أحكام اجتهادية ظنية. فيعرِّفون الشريعة بأنها: الأحكام الإلهية الثاوية في نصوص الوحي. والفقه هو: استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية عبر جهد بشري غير معصوم.

هذا لا يعني أن المدونات الفقهية التي تشكّلت عبر تاريخ التصنيف الفقهي، هي مجرَّد أحكام اجتهادية ظنية فحسب، بل تحتوي هذه المدونات على القطعي والظني معاً. أي الأحكام الإلهية المنزلة، والأحكام البشرية الاجتهادية المستنبطة.

لكن حديثنا هنا، ليس عن المدونة الفقهية، وإنما عن ذات الفقه كمصطلح وممارسة، فالفقه هو الفهم، والفهم والتفهُّم ممارسة بشرية، وهي عملية وساطة، يكون الفقيه فيها وسيطاً بين الوحي والواقع؛ فالوحي ثابت والواقع متغير، والفقيه وسيط بينهما، يُلحق الفروع بالأصول، وينزّل الأحكام

على الوقائع، بناءً على قواعد الاستنباط والقياس والعرف والمصلحة والاستحسان ونحو ذلك. وكل هذه العملية مع علميتها ومنهجيتها، وموضوعيتها إلى حدٍّ لا بأس به، إلا أنها تبقى عملية بشرية غير معصومة، خاضعة للنقد والمراجعة.

باختصار.. العصمة والقداسة، لنصوص الوحي فقط، وما تضمنت من معانٍ قطعية محكمة.

**والفائدة من هذا التفريق**، هو أن نميّز بين الأحكام الشرعية التي هي دين ولا يجوز الاجتهاد بخلافها، والأحكام الفقهية التي هي منتجٌ بشري ويجوز الاجتهاد بخلافها، وفق الأصول والمناهج المعتبرة؛ فالنوع الأول لا يسوغ الخلاف فيه، والنوع الثاني يسوغ فيه الخلاف.

**كذلك من فوائد هذا التمييز**، أن نفرِّق بين دعوتنا إلى الالتزام والخضوع لـ (الشريعة)، ودعوتنا إلى الالتزام والخضوع لـ (التراث الفقهي). **فالأولى**: اتباع وتسليم نتيجة للإيمان بالوحي الإلهي، وأما **الدعوة الثانية**: فتقليد وتعصب وجمود وانغلاق. الأول: دين، والثاني: ليس ديناً بالضرورة. وكثير ممن يرفع شعار (تطبيق الشريعة) يخلطون بين هذين المستويين، بين الأحكام الشرعية والتراث الفقهي، والتراث الفقهي **مع قيمته وعظمته وعدم إمكانية الاستغناء عنه**؛ إلا أنه يبقى جهداً بشرياً في نهاية الأمر، لا يمكن أن يصل إلى مرتبة القداسة والعصمة.

نعم.. منه عناصر ما زالت صالحة ومفيدة وفاعلة

وتستجيب للواقع المعاصر، ومنه عناصر استنفدت فاعليتها، بعد أن أدت دورها واستجابة لظرفها التاريخي، ومنه عناصر سيئة وشاذة غير صالحة للاستدعاء والاستفادة البتة. ومن ثَم لا يمكن من حيث المنطق أن نتصور بأن هذا التراث قد حوى كل الحقائق الشرعية، وأنه مكتفٍ بذاته، ولا يصحّ إطلاقاً أن نتعامل معه بهذه المنهجية المنغلقة، إنما يجب أن يكون الفقه الإسلامي في حالة انفتاح وصيرورة دائمة من النقد والمراجعة والتطوُّر والإضافة! وكما قال الفيلسوف الفقيه ابن رشد ـ رحمه الله ـ: «**إن النصوص متناهية، والأحداث والوقائع غير متناهية، ومن المحال أن يقابل ما يتناهى بما لا يتناهى؛ لذلك وجب الأخذ بالقياس والاجتهاد في ما لا نص فيه**»[٢٧].

**كذلك من فوائد هذا التمييز**؛ أننا في مسار الفعل السياسي لا يجوز حمل الناس على مذهب ما، أو مدرسة فقهية معينة، أو حكم فقهي تتعدد فيه الآراء، أو فتوى اجتهادية مبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد أو على قاعدة سدِّ الذرائع، التي بطبيعتها لا تخرج عن كونها محلَّ اختلاف وتقدير بين وجهات النظر؛ فمثل هذا المستوى من الشريعة **يجب أن تكون السلطة فيه محايدة، بل مستوعبة للاختلاف والتعدد، وإلا لأصبحت السلطة إكراهية قمعية.**

يقول الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ في كتابه **الغيائي**: «**لا يبنغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام، فيما يتنازعون فيه**

---

(٢٧) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المقدمة.

**من تفاصيل الأحكام، بل يُقرُّ كل إمام ومتبعوه على مذهبهم، ولا يصدّهم عن مسلكهم ومطلبهم»**[٢٨].

يقول الإمام ابن تيمية: «**ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: «إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تُنكر باليد، وليس لأحد أن يُلزم الناسَ باتباعه لها، ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية، فمن تبيَّن له صحة أحد القولين تبعه، ومن قلَّد أهل القول الآخر، فلا إنكار عليه»**[٢٩].

بل نقل ابن تيمية اتفاق العلماء على هذا المبدأ التسامحي والتعددي، فقال: «**وليس للحاكم وغيره أن يبدأ الناس بقهرهم على ترك ما يسوغ وإلزامهم برأيه واعتقاده، اتِّفاقاً، فلو جاز هذا؛ لجاز لغيره مثله، وأفضى إلى التفرُّق والاختلاف»**[٣٠].

ويقول رحمه الله: «**الأحكام الكلّية التي يشترك فيها المسلمون سواءً كانت مجمعاً عليها، أو متنازعاً فيها، ليس للقضاة الحكم فيها، بل الحاكم العالم كآحاد العلماء يذكر ما عنده من العلم، وإنما يحكم القاضي في أمور معينة»**[٣١]. وسيأتي ذكر هذه الأمور المعينة.

وحين حاول الخليفة أبو جعفر المنصور أن يحمل الأقاليم

---

(٢٨) **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص ١٨٩.

(٢٩) **مجموع الفتاوى**، ٣٠/ ٨٠.

(٣٠) **الفروع** لابن مفلح، ١١/ ١١٠.

(٣١) **مجموع الفتاوى**، ٢٧/ ٢٩٨.

والأمصار على مذهب معين، وقال للإمام مالك: «والله لئن بقيت لأكتبن قولك كما تُكتب المصاحف، ولأبعثنَّ به إلى الآفاق والأمصار فلأحملنّهم عليه». ردَّ عليه الإمام مالك: **«يا أمير المؤمنين، لا تفعل! فإن الناس سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإنَّ ردَّهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار كل أهل بلد منهم لأنفسهم»**[٣٢].

ويستثني بعض العلماء، إذا كان إلزام الناس بقولٍ معينٍ لمصلحة عامة راجحة، فيجوز للحاكم حينها أن يحمل الناس على قول معين؛ من أجل تلك المصلحة الراجحة، ولكن بشروط:

**أولاً**: أن يكون ذلك استثناءً، وليس مساراً معتاداً ومفتوحاً، بحيث يمكن ولوجه واقتحامه في كل مرة؛ فالأصل أن مسائل الخلاف لا يجوز حمل الناس فيها على قولٍ معين، إلا في نطاقٍ محدودٍ جدّاً.

**ثانياً**: أن يكون ذلك في الأمور التنظيمية، كالحقوق والتعاقدات والحدود، ونحو ذلك من المسائل المتعلقة بإدارة الدولة وتنظيم الفعل الاجتماعي العام، بخلاف العقائد والعبادات، والمسائل الشخصية المتعلقة بالسلوك الفردي (غير المتعدي)، كمسائل اللباس والزينة واللهو والعلاقات والممارسات الشخصية ونحو ذلك؛ فمثل هذه المسائل لا يجوز

---

(٣٢) **الطبقات** لابن سعد، ١/ ٤٤١. وانظر **مجموع الفتاوى**، ٣٠/ ٧٩.

حمل الناس فيها على قولٍ واحدٍ إطلاقاً، وليس هناك مصلحة راجحة في ذلك، ما دامت من مسائل الخلاف.

**ثالثاً**: أن مسمى الحاكم هنا ـ الذي من اختصاصه إلزام الناس بقولٍ معينٍ في الأمور التنظيمية لمصلحة راجحة ـ ليس بالضرورة أن يكون الإمام أو رئيس الحكومة، كما هو شائع في الرؤية الفقهية التقليدية، التي ترهن جميع السلطات (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية) بيد الحاكم الفرد المستبد؛ فتكون بيده السلطة المطلقة من الناحية الواقعية، والسلطة المطلقة ـ كما هو معلوم ـ مفسدة مطلقة؛ لهذا يجب علينا مراجعة مفهوم (الحاكم) في الفقه السياسي الإسلامي، الذي ارتبطت به كثير من مسائل السياسة الشرعية، كمسألة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) و(سلطة الحاكم في تقيد للمباح) و(التسعير) و(رسوم الضرائب) ونحو ذلك؛ فإعادة صياغة مفهوم (الحاكم) في السياسة الشرعية التراثية، وفق مبدأ (سيادة الأمة)، سينعكس على كثير من مثل هذه المسائل الفقهية التاريخية التي ارتبطت بالحاكم الفرد.

فالحاكم الحقيقي هنا، هو الأمة، وهي الأصل، وهي مصدر السلطات، وليس الحاكم المتغلب المتفرد بالسلطة، ومن ثَم فالأمة بمجموعها عبر مجلسها التشريعي، هي المعنية والمخولة بتلك السياسات الشرعية، ويكون من صلاحياتها رفع الخلاف؛ فتختار في الأمور التنظيمية قولاً معيناً، لمصلحةٍ راجحة.

والاختيار البرلماني هنا، ليس ترجيحاً فقهياً حتى نشترط

فيها شروط الاجتهاد والترجيح كما يتوهّم بعضهم، وإنما الاختيار هنا إنشاء حُكْمي سلطوي سياسي، والإنشاء الحُكْمي هو في الأصل من اختصاصات الولاية السياسية؛ ولهذا قال العلماء: الحاكم يرفع الخلاف، ورفعه هنا، من جهة الولاية التنفيذية السلطوية، لا من جهة الترجيح الفقهي.

يقول ابن تيمية بخصوص المعنى: «**والأمّة إذا تنازعت في معنى آية أو حديث، أو حكم خبريّ أو طلبيّ، لم يكن صحّة أحد القولين وفساد الآخر ثابتاً بمجرَّد حكم حاكم، فإنّه إنّما ينفذ حكمه في الأمور المعيّنة** [يعني ما تدخله الدّعاوى والخصومات] **دون العامّة. ولو جاز هذا لجاز أن يحكم حاكم بأنّ قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروءٍ﴾** هو الحيض والأطهار! ويكون هذا حكماً يلزم جميع النّاس قوله، أو يحكم بأنّ اللّمس في قوله تعالى: **﴿أو لامستم النساء﴾ هو الوطء، والمباشرة فيما دونه، أو بأن الذي بيده عقدة النكاح هو الزّوج أو الأب والسيّد، وهذا لا يقوله أحد، وكذلك النّاس إذا تنازعوا في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾**، فقال: هو استواؤه بنفسه وذاته فوق العرش، ومعنى الاستواء معلوم، ولكن كيفيته مجهولة، وقال قوم: ليس فوق العرش ربّ ولا هناك شيء أصلاً، ولكن معنى الآية: أنه قدر على العرش ونحو ذلك، لم يكن حكم الحاكم لصحّة أحد القولين وفساد الآخر ممّا فيه فائدة . . .»(٣٣).

لكن الفقهاء اختلفوا كثيراً في رفع الحاكم للخلاف،

---

(٣٣) مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٣٨.

متى يرفع الخلاف؟ وكيف يرفع الخلاف؟ وما شروط رفع الخلاف؟ ووقعوا في اضطراب وإشكال لمن يتتبع كلامهم في هذا الباب؛ والسبب في ذلك ـ من وجهة نظري ـ أن الحاكم في وقتهم، كان فرداً مستبداً، لا تقيّده سلطة ولا دستور، كسلطة البرلمان في زماننا مثلاً، إلا ضميره الشخصي ووازعه الديني، وعلمه وفقهه إذا كان عالماً مجتهداً، ولم تكن هناك ضمانات دستورية تقيِّد هذا الحاكم وتمنعه من استغلال هذا الباب لمطامعه وأهوائه الشخصية، ومن ثَم فرفعه للخلاف الفقهي قد لا يسلم من عوارض الهوى والشهوة والغفلة. وهذا المأخذ منتفٍ، أو محدودٌ جداً، مع الجماعة الكثيرة التي اختارها عموم الناس ممثلين لهم؛ فالغالب أنهم أبعد عن الهوى والاستغلال، خاصة مع وجود المؤسسات الدستورية والقضائية، وقوى المجتمع المدني، وسلطة الإعلام الحرّ.

الخلاصة.. أنه لا يجوز إلزام الناس بقولٍ معينٍ في مسائل الخلاف، هذا من حيث الأصل، إلا في حالات نادرة استثنائية، حول الأمور التنظيمية، ولمصلحة راجحة عامة، ويكون ذلك من صلاحيات الأمة عبر مجلسها التشريعي، وليس من صلاحيات الحاكم الفرد.

ـ ٩ ـ

إذا عرفنا أن الأمة المسلمة، هي الأصل، ولها السيادة، وهي المكلفة بتطبيق الشريعة عبر مؤسساتها المختلفة والمتنوعة، وما الحكومة سوى مؤسسة من ضمن هذه المؤسسات، تقوم

**بتطبيق جزء محدَّد من ضمن المنظومة الشاملة للشريعة وليس كلّ الشريعة.**

فما هذا الجزء المحدَّد من الشريعة، والمرتبط بالفعل السياسي السلطوي؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، أريد أن أشير إلى أن مشروعية هذا السؤال، تنطلق من فكرة أساسية وهي: أن الشريعة ليست كلها قوانين تقوم الدولة بتنفيذها، وتمارس بموجبها التدخل والتوغل في الفضاء العام، وتلزم كل أفراد الشعب بتطبيقها. نعم.. الشريعة منها ما هو جانب قانوني يجب أن يكون مؤيداً بالسلطة السياسية التنفيذية، ولكن هذا الجانب هو الأقل بالنسبة إلى الجانب الإيماني الأخلاقي من الشريعة، الذي يمارسه الفرد بقرارٍ شخصي، من دون فرض خارجي على إرادته، بعيداً عن سلطة الدولة، بل يجب أن تكون الدولة فيه **محايدة**.

والحقيقة أن الفقهاء المتقدِّمين، قد عمدوا إلى فصل هذين الجانبين؛ فاستخدموا مصطلح حقوق الله للإشارة إلى الجانب المتعلِّق بالتزامات الفرد الأخلاقية، بينما استخدموا مصطلح حقوق العباد للدلالة على الالتزامات الحقوقية الاجتماعية. كذلك فرَّق الفقهاء بين مسار الفتيا، ومسار القضاء، فمسار الفتيا مسار غير إلزامي من جهة القانون، بخلاف مسار القضاء، فهو مسار إلزامي قانوني.

ومن هنا يتبيَّن الخطأ الشائع لدى بعضهم، حين يجعلون الشريعة بمجموعها مرادفة للقانون؛ فالشريعة الإسلامية

المتمثلة في نصوص الكتاب والسنة ليست قانوناً تفرضه الدولة، وإنما الأصل فيها، أنها ديانة إيمانية وقواعد أخلاقية **ذاتية الالتزام**، يعتنقها الأفراد وتحكم سلوكهم، هذا هو الأصل في أحكام الشريعة، وهو الغالب منها.

ولكن نؤكد للمرة الثانية دفعاً للبس: أنه لا يعني هذا أن الشريعة مجرَّد أحكام شخصية فردية ليس لها تعلّق بالشأن العام وتنظيم المجال الاجتماعي، بل من له أدنى معرفة بالشريعة وقواعدها، يدرك بوضوح أنها قد تضمنت أيضاً أحكاماً متعلقة بتنظيم المجال الاجتماعي وتأطير الفعل السياسي، وفق قيم وأخلاقيات معينة تنسجم مع أهداف وغايات المجتمع المسلم، كالأحكام التعاقدية والحقوقية والجنائية.

من هنا، كانت ضرورة فك الاشتباك بين هذين النوعين من أحكام الشريعة، حين نتحدث عن علاقتها بالسلطة والفعل السياسي.

**فالشريعة من جهة علاقتها بالسلطة والفعل السياسي**، تنقسم إلى قسمين[34]:

١) أحكام شرعية إيمانية **فردية أخلاقية.**

٢) وأحكام شرعية إيمانية **اجتماعية حقوقية.**

**فالقسم الأول**، لا يتصف بصفة قانونية حقوقية، ومن ثَم

(٣٤) انظر: لؤي صافي، **العقيدة والسياسة ـ معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ص ١٦١.

لا يحق للسلطة التدخل في فرضه؛ فأداء فريضة الحجِّ مثلاً، واجب مؤكد، وركن من أركان الإسلام، لكنه واجب تعبدي إيماني ذو طبيعة أخلاقية، ذاتية الالتزام، وليس واجباً حقوقياً، بحيث يلزم من إهماله وتعطيله من قبل الفرد تدخل المؤسسات السلطوية في الدولة؛ لإجبار الفرد على أدائه. بينما أداء الزكاة والإنفاق على العيال وردّ الدَّين ونحو ذلك فهي من **القسم الثاني**، أي إنها واجبات إيمانية أخلاقية حقوقية قانونية، تتولى الأجهزة السلطوية مهمة إلزام الفرد بأدائها.

**ومنشأ هذا التقسيم**؛ هو أن منطق الشريعة من الوجهة السياسية السلطوية، يقوم على **تمييز البعد الفردي الأخلاقي من البعد الاجتماعي الحقوقي**، مع العلم أن أحكام الشريعة على مستوى (الواجب والحرام) **كلها** محلّ إلزام من حيث الديانة، سواء أكانت فردية أخلاقية أم اجتماعية حقوقية، ولكن الفرق أن الأحكام الفردية الأخلاقية، التزامها ذاتي فردي مبني على الاختيار الحرّ، المنوط بالمسؤولية التكليفية، أمام الله تعالى، من دون إجبار أو إكراه خارجي سلطوي، ومن ثَم فالمسؤولية فيها مسؤولية أخروية فقط، وأما الأحكام الاجتماعية الحقوقية، فالتزامها قانوني مؤيد بسلطة الدولة ومؤسساتها التنفيذية، ومن ثَم فالمسؤولية فيها دنيوية وأخروية في آن.

وأصل هذا التمييز نجده في كلام بعض الفقهاء، وإن كان بمعنى آخر، كالإمام القرافي ـ مثلاً ـ حين يقول في كتابه **الفروق**: «**اعلم أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها**

الحكم ألبتة، [أي الحكم السياسي التنفيذي والقضائي]، بل الفتيا فقط، فكل ما وُجِد فيها من الاختيارات فهي فتيا فقط، فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجساً، فيُحرِّم على المالكي بعد ذلك استعماله، بل يقال في ذلك إنما هو فتيا: إن كانت مذهب السامع عَمِلَ بها، وإلا فله تركها والعمل بمذهبه»[٣٥].

وأما ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فنجد عنده هذا التمييز واضحاً، في قوله مثلاً: «إنما ينفُذُ حكم الحاكم في الأمور المعينة التي يختص بها من الحدود والحقوق، مثل قتلٍ أو قذف أو مال ونحوه، دون مسائل العلم الكلية، مثل التفسير والحديث، والفقه، وغير ذلك، وهذا فيه ما اتفقت عليه الأمة، وفيه ما تنازعت فيه. والأمة إذا تنازعت في معنى آية أو حديث أو حكم خبري أو طلبي لم يكن صحة أحد القولين وفساد الآخر ثابتاً بمجرّد حكم الحاكم، فإنه إنما ينفُذُ حكمه في الأمور المعينة دون العامة»[٣٦].

المقصود، أن ثمة تمييزاً بين الأحكام الشرعية من جهة تعلّقها بالفعل السياسي التنفيذي والقضائي، لا بدَّ من اعتباره، خصوصاً في أثناء حديثنا عن (تطبيق الشريعة)،

---

(٣٥) **الفروق**، ٤/٣٨.

(٣٦) **مجموع الفتاوى**، ٣/٢٣٨ ـ ٢٤٠. هذا النص نقله الشيخ عبد الفتاح أبو غدة بحرفه بين مزدوجين، في حاشيته على كتاب **الإحكام** للقرافي (ص ٣٦)، ولكن النص في الأصل، في **مجموع الفتاوى**، مختلف قليلاً نوعاً ما، ومضطرب كذلك، فربما الإشكال في مخطوطة **الفتاوى**، والشيخ أبو غدة اعتمد على نسخة متقنة؟!

**فليس كل حكم شرعي لازم من حيث الديانة، يكون لازماً من حيث القانون والفعل السياسي السلطوي.**

**قد يقول قائل..** في الشريعة أحكام متعلقة بالجانب الأخلاقي، مثل تحريم الزنا وشرب الخمر، وفي الوقت نفسه لها عقوبات شرعية مؤيَّدة بالسياسة التنفيذية، مع أن تلك الممارسات متعلقة بالجانب الأخلاقي لا الحقوقي؛ ما يعني أن هذا التقسيم الذي يحصر تدخل السلطة في تطبيق الشريعة في جانبها الاجتماعي الحقوقي فقط تقسيم غير منضبط!

**الجواب**: أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالجانب الحقوقي، هي أصلاً أحكام أخلاقية من حيث المبدأ، فكونها حقوقية لا يعني أنها ليست أخلاقية، بل جميع الأحكام الشرعية، أحكام تعبدية أخلاقية من حيث الأصل، كما ورد في الحديث: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق). ولكن هذا لا يعني أن كل حكم أخلاقي هو حقوقي بالضرورة، فالعلاقة بين الأحكام الأخلاقية والأحكام الحقوقية هي علاقة عموم وخصوص، فكل حكم حقوقي هو أخلاقي، ولكن ليس كل حكم أخلاقي هو حقوقي.

فتحريم القذف حكم أخلاقي، لكنه في الوقت نفسه، حكم اجتماعي حقوقي، ومن ثَم فهو يقع تحت طائلة القانون والسلطة؛ لأنه مرتبط بحقوق الآخرين. كذلك تحريم الخمر والزنا، أحكام أخلاقية من حيث الأصل، ولكن من حيث تعلقها بالفعل السياسي السلطوي، تنقسم إلى قسمين:

١) إما أن تكون فردية ليس لها علاقة بالمجال الاجتماعي، يقترفها الشخص في حيِّزه الخاص، أي في مجال (الستر) بالمفهوم الشرعي، وحينها تكون المسؤولية، مسؤولية فردية، ولا يحق للسلطة السياسية التنفيذية أن تهتك هذا الستر، ولا يجوز لها شرعاً أن تتجسس وتعتدي على الفرد في مجاله الخاص.

٢) وإما أن يكون الفعل متعلقاً بالمجال العام، كأن يقترف الفرد شرب الخمر وفعل الزنا في الطرقات أو في الأماكن العامة أمام الناس، فمثل هذه الممارسات، وإن كانت فردية بلا شك، والفرد مسؤول عن ممارسته بصفة ذاتية، إلا أنها وقعت في مجال عام، والمجال العام ملك مشترك لكل أفراد المجتمع، وليس لفرد معيّن؛ ولهذا فيجب أن يكون تنظيم وإدارة المجال العام ـ كما هو معروف ـ وفق القانون الذي قد يوافق عليه كل المجتمع، ومن ثَم فأي خرق ومخالفة لهذا النظام العام، هو مخالفة حقوقية تقع تحت طائلة القانون والفعل السياسي التنفيذي.

وبالتالي، إذا كان المجتمع مسلماً، ويقوم نظامه على مبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية، فتحريم شرب الخمر وفعل الزنا، سيكون تحريماً أخلاقياً وحقوقياً في آن:

أخلاقي فردي إذا كان في الحيّز الخاص،

واجتماعي حقوقي إذا كان في الحيّز العام.

فالأول لا يخضع للسلطة ولا يكون تحت طائلة القانون،

بينما النوع الثاني يخضع للسلطة ويكون تحت مسؤولية القانون.

هذا التقسيم، الذي ميَّزنا من خلاله بين الممارسة الأخلاقية الفردية، والممارسة الاجتماعية الحقوقية، ليس جديداً في الحقيقة، بل هو مبني على المشهور من كلام الفقهاء، فالفقهاء يقسمون المنكر إلى قسمين: منكر خفي، ومنكر علني، ويحرِّمون التعرُّض للمنكر الخفي، بخلاف المنكر العلني الذي يجب إنكاره.

قال ابن مفلح الحنبلي: «**قال في الرعاية: ويُحْرَم التعرض لمنكر فعلٍ خفي، على الأشهر، أو مستور، أو ماض، أو بعيد**»[٣٧].

وقال القاضي أبو يعلى في المعتمد: «**ولا يجب على العالم والعاميّ أن يكشف منكراً قد سُتِر، بل محظور عليه كشفه، لقوله تعالى: ﴿ولا تجسَّسوا﴾**»[٣٨].

«**وقال عبد الكريم العاقولي: سمعت أبا عبد الله (ابن حنبل)، يُسأل عن الرجل، يسمع صوت الطبل والمزمار لا يعرف مكانه، فقال: وما عليك وما غاب عنك؟ فلا تفتش! ونقل يوسف: وما عليك إذا لم تعرف مكانه**»[٣٩].

قال الخلال: «**وأما من سكر أو شرب، أو فعل فعلاً من هذه الأشياء المحظورة، ثم لم يُكاشَف بها، ولم يُلقِ فيها**

---

(٣٧) الآداب الشرعية، ١/ ٢٧٦.

(٣٨) المصدر السابق، ١/ ٢٨٠.

(٣٩) المصدر السابق، ١/ ٢٧٩.

**جلباب الحياء، فالكفّ عن أعراضهم وعن المسلمين والإمساك عن أعراضهم وعن المسلمين أسلم»**[40].

وذكر ابن مفلح عن المهدوي في تفسيره: «**إنه لا ينبغي لأحد التجسس على أحد من المسلمين. قال: فإن اطلع منه على ريبة، وجب أن يسترها، ويعظه مع ذلك ويخوفه بالله تعالى»**[41].

وكلام الفقهاء في هذا الباب كثير، لا يتسع المقام لاستيعابه، ولكن لا بد من الإشارة والتنبيه على أن هذه الآراء الفقهية الحقوقية، لا يعكِّر عليها في المقابل، بعض الآراء الاجتهادية المتكلفة والمتشددة لدى بعض الفقهاء، خصوصاً بين بعض الحنابلة المتأخرين، الذين توسّعوا في ممارسة إنكار المنكر، وأجازوا أحياناً اقتحام وانتهاك حرمة البيوت والمجالات الخاصة، إذا عُلِمَ أن فيها منكراً يمارس.

تبقى هذه اجتهادات وآراء فقهية، مرجوحة وغير مقبولة في نظرنا؛ لأنها تناقض النصوص الصريحة في هذا الباب، وتتنافى مع فعل السلف.

فالأصل في هذا الباب هو قول الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا**﴾ [الحجرات: ١٢]، قال القرطبي: «**ومعنى الآية: خذوا ما ظهر ولا تتبعوا عورات المسلمين، أي لا يبحث**

---

(٤٠) المصدر السابق، ١/ ٢٥٢.

(٤١) المصدر السابق، ١/ ٢٥٤.

**أحدكم عن عيب أخيه حتى يطلع عليه بعد أن ستره الله».**

وكما ثبت في الصحيح عن رسول الله (ﷺ): **«يا معشر من آمن بلسانه، ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم، تتبع الله عز وجل عورته، ومن تتبع الله عز وجل عورته، يفضحه في بيته»**(٤٢). وفي حديث معاوية عن رسول الله (ﷺ): **«إنك إن اتبعت عورات الناس، أفسدتهم أو كدت تفسدهم»**(٤٣)، وروي عنه (ﷺ): **«إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم»**(٤٤).

ومما يؤكد أن الأصل في الممارسات السلوكية الفردية، إذا استتر بها الإنسان، فإنها مناطة بالمسؤولية الشخصية التكليفية أمام الله (ﷻ)، وليست مناطة بالمسؤولية القانونية أمام السلطة، ومن ثَم لا يحق للسلطة التدخل في متابعة هذه السلوكيات أو ضبطها، يؤكد ذلك حديث ابن عمر (رضي الله عنه)، عن رسول الله (ﷺ)، أنه قال: **«اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله تعالى عنها، فمن ألَمَّ بها فليستتر بستر الله، وليتب إلى الله، فإنه من يُبدِ لنا صفحته نُقم عليه كتاب الله تعالى»**(٤٥). فجعل (ﷺ) تدخُّل السلطة مُناطاً بإبداء الرجل صفحته، أي

---

(٤٢) رواه أحمد، ٤/ ٤٢٠ ـ ٤٢١، وأبو داود، ٤٨٨٠.

(٤٣) رواه أبو داود، ٤٨٩٠.

(٤٤) رواه أحمد، ٦/ ٤، وأبو داود، ٤٨٨٩.

(٤٥) رواه مالك في **الموطأ** مرسلاً، والحاكم في **المستدرك** وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجها، ووافقه الذهبي، وصححه ابن السكن. انظر: **سبل السلام** للصنعاني، و**توضيح الأحكام** للبسّام.

إقراره واعترافه وإصراره على الحدّ، وليس بملاحقة الناس في عوراتهم والتجسس عليهم وانتهاك خصوصياتهم.

ولما جاء هزَّال بن يزيد، إلى النبي (ﷺ) ورفع له شأن ماعز بأنه واقع جاريته، فقال رسول الله (ﷺ): **«يا هزال بئسما صنعت، لو سترته بطرف ردائك لكان خيراً لك»**(٤٦).

قال زيد بن وهب: أُتي ابنُ مسعود (رضي الله عنه)، فقيل له: هذا فلان تقطر لحيته خمراً، فقال: **«إنا قد نهينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به»**(٤٧).

وفي مصنف عبد الرزاق: **«أن عبد الرحمن بن عوف قال: «خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة من الليالي نحرس المدينة، حتى كنا بالمصلى فشبَّ لنا سراج. فقال عمر: هل تدري أين هذا السراج؟ قال هذا في دار ربيعة بن أمية بن خلف وهم شرب الآن، قال: فتيممنا داره حتى سمعنا اللغط والأصوات؛ فقال عمر: ما أظننا إلا قد جئنا ما لا يحل لنا؛ فقلت أجل.. فانصرفنا»**(٤٨).

وفي رواية: **«قال عبد الرحمٰن بن عوف: حرست ليلةً مع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بالمدينة، إذ تبيّن لنا سراج في بيت بابه**

---

(٤٦) رواه مالك في **الموطأ**، ص ٣٤٨، وأحمد في مسنده، ٥/ ٢١٦، وأبو داود في السنن، ٢/ ٢٢٥.

(٤٧) رواه أبو داود، ٤٨٩٠، وقال المحقق الأرناؤوط: رجاله ثقات.

(٤٨) رواه عبد الرزاق في **المصنف**، ١٠/ ٢٣١ ـ ٢٣٢، والحاكم في **المستدرك**، ٤/ ٧٤٤.

**مُجافٍ على قوم لهم أصوات مرتفعة ولغط؛ فقال عمر: هذا بيت ربيعة بن أمية بن خلف، وهم الآن شُرّب فما ترىٰ؟ قلت: أرى أنا قد أتينا ما نهى الله عنه، قال الله تعالى: ﴿ولا تجسَّسوا﴾** وقد تجسسنا؛ فانصرف عمر وتركهم»(٤٩).

وفي تفسير القرطبي، «**قال أبو قلابة: قد حُدِّث عمر بن الخطاب أن أبا مِحْجن الثقفي يشرب الخمر مع أصحاب له في بيته؛ فانطلق عمر حتى دخل عليه، فإذا ليس عنده إلا رجل؛ فقال أبو محجن: إن هذا لا يحل لك، قد نهاك الله عن التجسس؛ فخرج عمر وتركه**»(٥٠).

وأخرج الإمام أحمد في **مسنده**، عن دُخين كاتب عقبة، قال: «قلت لعقبة: إن لنا جيرانا يشربون الخمر، وأنا داعٍ لهم الشُّرَط فيأخذونهم. قال: لا تفعل، ولكن عظهم وتهدَّدهم. قال: ففعل فلم ينتهوا. قال: فجاءه دُخين فقال: إني قد نهيتهم فلم ينتهوا، وإني داعٍ لهم الشُّرط فتأخذهم. فقال له عقبة: ويحك لا تفعل! فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من ستر عورة مؤمن فكأنما استحيا مَوءودةً من قبرها»(٥١).

قال المروذي: «**قرأت على أبي عبد الله، أن أبا الربيع**

---

(٤٩) ذكره القرطبي في تفسيره، ١٦/ ٣٣٣.

(٥٠) رواه عبد الرزاق في **المصنف**، ١٨٢٧٥.

(٥١) **المسند**، ٤/ ١٥٣، وكذلك أبو داود في **السنن**، والنسائي في **الكبرى**، كما في **تحفة الأشراف** للمزي، ٧/ ٣٠٦.

**الصوفي قال: دخلت على سفيان الثوري بالبصرة، قلت: يا أبا عبد الله، إني مع هؤلاء المحتسبة، فندخل على هؤلاء (المخنثين)، ونتسلق على الحيطان، فقال: أليس لهم أبواب؟ فقلت: بلى، ولكن ندخل عليهم لئلا يفرّوا، فأنكره إنكاراً شديداً وعاب فعلنا»**[٥٢].

والمقصود، من إيراد هذه الآثار، التشديد على أن تقسيم الأحكام الشرعية، من حيث تعلّقها بالفعل السياسي التنفيذي، إلى: **(أحكام أخلاقية فردية)**، التزامها ذاتي مبني على الاختيار الحرّ المنوط بالمسؤولية التكليفية أمام الله تعالى، من دون إجبار أو إكراه خارجي سلطوي. **(وأحكام اجتماعية حقوقية)**، التزامها قانوني مؤيد بسلطة الدولة ومؤسساتها هو تقسيم صحيح، وله اعتباره في تقسيمات الفقهاء المتقدمين، وقبل ذلك تشهد له نصوص الوحي، ومقاصد وقواعد الشريعة.

**ـ ١٠ ـ**

وفي هذا المسار يمكننا أن نفرق بين مصطلح **(اتباع الشريعة)** ومصطلح **(تطبيق الشريعة)**، فالاتباع يوحي بالالتزام الذاتي الحرّ من دون إكراه وإجبار، والتطبيق يوحي بالإلزام المقترن بالإكراه والإجبار؛ ومن ثم فـ(الاتباع) متعلق بفعل الفرد أو المجتمع، المجرَّد من أي سلطة إلزامية، و(التطبيق)

---

(٥٢) أورده ابن مفلح في: **الآداب الشرعية**، ١/ ٢٩٨.

متعلق بالفعل التنفيذي السياسي المؤيَّد بالقانون.

ولهذا السبب اتجه استعمال مصطلح (تطبيق الشريعة) في العصر الحديث إلى مزيد من التخصيص والتقليص؛ فأصبح (تطبيق الشريعة) لدى بعض الفقهاء المعاصرين ينصرف ـ في غالب الاستعمال ـ إلى القواعد المنظمة للحياة العامة، من دون الأحكام التعبدية الأخلاقية الفردية، وقد استعمل هذا الاصطلاح العلّامة الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ، الذي يقول: «**فمصطلحي إذا أطلقت التشريع؛ أني أريد به ما قانون الأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع. فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي، كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة**».

ومن ثَم حين يتم رفع شعار (تطبيق الشريعة)، فينبغي أن ينصرف المعنى، إلى **الأحكام الشرعية الحقوقية** المتعلقة بالفعل التنفيذي السياسي، وليس إلى أحكام الشريعة كافة؛ فأحكام الشريعة من حيث الأصل ـ كما تم تقريره ـ يتم تجسيدها على الواقع من خلال (الاتباع). اتباع الفرد والمجتمع بمبادئ وقيم الشريعة الإسلامية. بينما (التطبيق) يكون متعلقاً فقط بالجانب القانوني من الشريعة.

# الفصل الثالث

## مفهوم (السيادة)

### - ١ -

بعد أن شرحنا مفهوم (الشريعة) وكيفية (تطبيقها)، وعلاقتها بالفرد والمجتمع من جهة، وعلاقتها بالفعل السياسي السلطوي من جهة أخرى. وبعد أن عرفنا أن منطق الشريعة من الوجهة السياسية التنفيذية، يقوم على تمييز البعد الفردي الأخلاقي من البعد الاجتماعي الحقوقي، وأن الالتزام بالأحكام الفردية الأخلاقية، مبني على الاختيار الذاتي الحرّ، من دون إجبار أو إكراه خارجي سلطوي، بخلاف الأحكام الاجتماعية الحقوقية، الذي يكون التزامها مبني على القانون، ومؤيَّد بسلطة الدولة ومؤسساتها التنفيذية.

**وهذا يعني، أن علاقة الدولة والفعل السياسي، في تطبيقها للشريعة، مرتبط بالجانب الاجتماعي الحقوقي فقط، من دون الجانب الأخلاقي السلوكي الفردي.**

إذا عرفنا هذا، نأتي الآن إلى **الفكرة المركزية والأساسية**، التي يتمحور حولها هذا البحث، وهي أن إناطة الجانب الحقوقي (من الشريعة) بالسلطة السياسية التنفيذية، ينبغي أن يتم ضمن **الفضاء الأمثل والظروف النموذجية** لتطبيق الشريعة الإسلامية، وهي الفضاءات والظروف التي تضمن أن يكون التطبيق محقِّقاً للمقاصد الجليلة والغايات النبيلة من الشريعة الإسلامية.

والمقصود بالفضاء الأمثل أو الظروف النموذجية هنا، توفُّر نوعين من العوامل الأساسيه، وهي:

١) إجماع جمهور المواطنين على احترام المبادئ الأساسية للقانون الشرعي، بحيث يكون الخضوع لذلك القانون، عن إيمان وقبول لا عن قهر وإكراه، بناءً على مبدأ سيادة الأمة.

٢) قيام سلطة سياسية منتخبة تمثل إرادة الشعب، تعكس مقاصده ومصالحة المشتركة، وتعمل على تحقيقها على أرض الواقع.

في غياب هذين العاملين يصعب تطبيق الأحكام الشرعية (الحقوقية) على الوجه الأمثل، ويتحوَّل القانون الشرعي إلى أداة للقهر والإكراه المحض، ويختفي البعد التوجيهي الإيماني المقاصدي للشريعة.

من هنا، كانت **(سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة)**؛ لأن (تطبيق الشريعة) ـ كما سبق معنا ـ سياسية تنفيذية إلزامية.

والقاعدة التي يشهد لها العقل والحسّ، أنه: **(لا إلزام بلا سيادة)**، أي لا يمكن ممارسة السلطة والإلزام إلا بعد تحقق السيادة، ومن لا يملك السيادة لا يمكنه أن يمارس الإلزام.

بعبارة أخرى: الإلزام فرع عن السيادة، ومن ثَم تطبيق الشريعة فرع عن السيادة.

وبعبارة ثالثة: السيادة مقدِّمة ـ ضرورة عقلية حسية ـ قبل تطبيق الشريعة.

فتطبيق الشريعة، بمفهومه السياسي التنفيذي، ذو طبيعة إلزامية، ولا يمكن لأي أحد ـ من حيث التصوُّر العقلي ـ أن يمارس الإلزام والإجبار على أحد ما لم يكن صاحب السيادة؛ فالسيِّد حين يمارس الإجبار والإلزام على عبده، فإنما يمارس ذلك نتيجةً لسيادته على ذلك العبد. كذلك الملوك والحكام عبر التاريخ وفي الحاضر، حين يمارسون الإلزام والإجبار فإنهم يمارسون ذلك نتيجةً لسيادتهم المطلقة على شعوبهم وأرضهم، ولولا هذه السيادة لما أمكنهم ممارسة الإلزام إطلاقاً.

كذلك الأمة بمجموعها، حين تكون صاحبة السيادة، فهي التي تلزم نفسها بنفسها لنفسها، عبر القانون الذي ترتضيه وفق التعاقد المشترك، وينسجم مع قناعاتها وقيمها وأهدافها وغاياتها في هذا الوجود، وعبر حكومة تنفيذية منتَخبة تحتكر ممارسة هذا الإلزام، وفق تفويض الأمة لها بهذا الاحتكار، وهذا التفويض مبني على الإرادة الحرة

والمستقلة، ومن دون وصاية من أحد من الخلق، بحيث يكون القانون، وتكون الحكومة المنفِّذة لهذا القانون، معبِّرة ـ إلى حدٍّ كبير ـ عن إرادة الشعب.

فإذا عرفنا أنه: (لا إلزام بلا سيادة)، أي لا تطبيق للشريعة (بمعناها الحقوقي والقانوني) بلا سيادة. حينها يأتي السؤال الآتي:

لمن تكون السيادة؟ للأمة أم للحاكم الفرد المتغلِّب؟

بصياغة أخرى: هل يتم إناطة (تطبيق الشريعة) بسيادة الأمة أم بسيادة الفرد المتغلب؟

وما الأصلح والأحفظ والأبقى لتطبيق الشريعة، والأسلم لها من عوارض الهوى والتحريف والاستغلال والتلاعب: أن تكون السيادة بيد الأمة أم بيد الفرد المتغلب؟

بل ما الأصل ـ ابتداءً ـ وفق التصور الإسلامي: سيادة الأمة أم سيادة الفرد؟

الجواب: بلا شك، وبلا تردد، أن سيادة الأمة هي الأصل، وهي الأحفظ والأبقى لتطبيق الشريعة، وسيادتها هي الأسلم للشريعة من عوارض الهوى والاستغلال والتلاعب من سيادة الحاكم الفرد المستبد المتغلب!

وهذا ما سيتم البرهنة والتدليل عليه ـ بإذن الله ـ في هذا السياق، ولكن قبل التدليل على هذه النظرية، من المهم أولاً أن نبحث في مفهوم (السيادة) من النواحي الفلسفية

والسياسية والقانونية؛ لأن بعض الباحثين الفضلاء، ذهبوا إلى أن (السيادة) ليست للأمة ولا للفرد المتغلب، وإنما (للشريعة) ذاتها، أي للمرجعية، وذلك بناءً على مبدأ (هيمنة الشريعة، و(الحكم بما أنزل الله)، وأنه لا أحد من الخلق فوق حكم الله (ﷻ).

والحقيقة أن هذه المبادئ، مبادئ أساسية كبرى في التصور الإسلامي، ولا يمكن أن يكون التصور إسلامياً وهو مناقض لهذه المبادئ؛ فالنظام السياسي الذي يقترحه المجتمع المسلم لإدارة شؤون حياته، ورعاية مصالحه الدنيوية، وتنظيم علاقاته الإنسانية يجب أن يكون محكوماً بالثوابت والمبادئ الإسلامية العامة.

ولا يمكن أن يكون النظام السياسي، نظاماً إسلامياً، ولا يكون محكوماً ومؤطّراً بتلك الثوابت، كما إن تأطيره بتلك الثوابت نتيجة طبيعية لكون المجتمع مجتمعاً مسلماً.

**لكن الإشكال والسؤال ليس هنا.. إنما السؤال:**

من الذي يملك الحق، في اقتراح واختيار هذا النظام السياسي المؤطَّر بثوابت الشريعة؟

ليس النقاش في ضرورة أن يكون النظام السياسي محكوماً بمبادئ الإسلام، وإنما النقاش من الذي يختار مبادئ الإسلام كإطار مرجعي للنظام السياسي للحكم؟ الأمة بمجموعها أو الفرد المتغلِّب والطبقة المتغلِّبة؟

مبادئ الإسلام لا تنطق بنفسها، وإنما ينطق بها الرجال، كما يقول عليٌّ (رضي الله عنه) فمن هؤلاء الرجال؟ الأمة بمجموعها وفق مبدأ التعاقد المشترك، أم الفرد المستبد أو الطبقة المتنفذة وفق مبدأ التغلب والقهر؟

بعبارة أخرى: من صاحب السيادة، الذي يمكنه ـ وفق سيادته ـ أن يجيب عن الأسئلة المحورية الأربعة في اقتراح النظام السياسي للحكم؟ وهي الأسئلة الشهيرة:

١) من يحكم؟

٢) ولمصلحة من يكون الحكم؟

٣) وكيف يكون الحكم؟

٤) وما القيم الضابطة للحكم؟

هذه الأسئلة المحورية الكبيرة، التي حيّرت عقول الفلاسفة والفقهاء والمفكرين والحكماء عبر تاريخ البشرية، وأفرزت كثيراً من الإجابات، وما زالت.. من يملك الحق في اقتراح أو اختيار إجابة معينة حول هذه الأسئلة المحدِّدة للنظام السياسي للحكم؟

لا شك في أن من يملك سيادة أمره، هو من يمكنه ويحق له، أن يقترح ويختار الإجابات المحدِّدة لطبيعة النظام السياسي وشكله الذي يحقق له مصالحه الدنيوية، وينسجم مع أهدافه وغاياته الوجودية.

فمن صاحب السيادة، إذاً؟

**هذا هو السؤال الذي هو محلُّ النقاش والجدال!**

وأما الشريعة الإسلامية، فليست هي محلّ النقاش، هي متعلقة بسؤال (المرجعية)، وهو السؤال الرابع، في تحديد شكل النظام السياسي للحكم، أي: ما القيم الضابطة للحكم؟

فالقيم الضابطة للحكم في التصور الإسلامي، هي الشريعة الإسلامية بلا شك، ولا يمكن أن يكون نظام الحكم نظاماً إسلامياً، وقيمه الضابطة لا تستمد مرجعيتها من الشريعة الإسلامية.. ولكن ليس هذا محلّ النقاش.. إنما النقاش في: من يختار الشريعة الإسلامية ـ من الناحية الدستورية ـ ويجعلها مرجعية في تحديد القيم الضابطة للحكم؟

لا بد، في النهاية من **إرادة وقدرة بشريتين** تختاران الشريعة كمرجعية للحكم؛ لأن الشريعة لا تختارُ نفسَها بنفسها، الشريعة عبارة عن منظومة من القواعد والمبادئ والقيم النظرية المجردة.. ومن ثَم فلا يصحُّ إسناد (السيادة) بمفهومها السياسي إلى تلك المبادئ والقواعد المجردة، وهي لا يمكن أن تمارس هذه السيادة إلا عبر الوساطة البشرية، الشريعة كمرجعية لا يمكن ـ عقلاً وحساً ـ أن تتجسد على أرض الواقع إلا عبر السيادة البشرية.. سواء أكانت سيادة الأمة أم سيادة الفرد المتغلب؟

فالمقابلة إذاً تكون بين الأمة والفرد، وليس بين الأمة والشريعة؛ فالشريعة مرجعية، والأمة هي من تملك السيادة في تجسيد هذه المرجعية.

هذا الجدال، يدل على أن هناك بالفعل، التباساً واشتباكاً حول مفهوم (**السيادة**) بمعناها السياسي ومعناها القانوني في العقلية الشرعية المحافظة، التي ترفض أن تكون السيادة للأمة؛ ولهذا فمن الأفضل البحث في المفهوم من خلال مرجعيَّته القانونية والسياسية؛ من أجل فكّ هذا الاشتباك، قبل مناقشة أحقية الأمة في السيادة.

فما مفهوم (السيادة)؟

ـ ٢ ـ

**السيادة**، هي الترجمة العربية للكلمة الإنكليزية (Sovereignty)، وهو مصطلح سياسي وقانوني، غربيّ النشأة والتكوين، تم نقله وترجمته إلى التداول العربي، من ضمن المفاهيم والمصطلحات التي تم نقلها وترجمتها مع بداية تشكُّل الفكر العربي في عصور النهضة. وهذا يعني أنه مصطلح أجنبي وحديث، ولم يكن متداولاً في تراثنا العربي الإسلامي بهذا الاسم.

نعم مضمونه السياسي، كان واقعاً ومتجسِّداً من الناحية التاريخية، وذلك في التجربة السياسية النبوية والراشدية كما سيأتي معنا، ولكن المصطلح كـ (اسم)، وما حصل له من

التطور الفلسفي والقانوني، لم يكن حاضراً وفاعلاً في التراث السياسي الإسلامي، خاصة التراث السلطاني الذي تشكَّل في زمن الخلافة العباسية.

وحين يكون المصطلح حديثاً، فمن الطبيعي، أن يتم تحديد معناه في مراجعه الأصلية أولاً، ثم بعد ذلك يتم النظر فيه والحكم عليه من خلال التصوُّر الإسلامي.

وقبل أن نبحث في المعنى السياسي لمصطلح (السيادة)، يحسن بنا أن نعرَّج أولاً على معنى (السيادة) في اللسان العربي؛ **فالسيادة كمفردة لغوية**: مصدر لكلمة السيِّد، وهو: المالك لملكه، والمولى الذي هو سيّد العبيد والخدم، كما أنها تطلق على المتولِّي الذي يتولَّى شؤون الجماعة الكثيرة وكل من افترضت طاعته. وسيِّد الشيء أشرفه وأرفعه وأعلاه[١].

فـ (السيادة) إما أن تضاف إلى الشخص، سواء كان السيّد المولى، أو الرئيس المتولي، وإما أن تضاف إلى المعاني المجرّدة: وهي المعاني الشريفة والرفيعة والعالية، وهذا الملحظ مهم، سنحتاج إليه بعد قليل.

هذا من حيث المفردة اللغوية، التي تم استعمالها في ترجمة ونقل المفهوم الأجنبي (Sovereignty).

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٢٩٦.

## ـ ٣ ـ

أما من حيث المفهوم السياسي للسيادة، فلعلّ أوسع وأشمل تعريف لها، نجده في **موسوعة السياسة**، وسننقله بالكامل لأهميته وشموليته. تقول الموسوعة:

**«السيادة: هي السلطة العليا، التي لا تعلوها سلطة، وهي ميزة الدولة الأساسية الملازمة لها، التي تتميز بها عن كل ما عداها من تنظيمات داخل المجتمع السياسي المنظّم، ومركز إصدار القوانين والتشريعات، والجهة الوحيدة المخولة بمهمة حفظ النظام والأمن، ومن ثَم المحتكرة الوحيدة ـ وبصفة شرعية ـ لوسائل القوة، ولحق استخدامها في تطبيق القانون»**(٢).

وهذه السيادة، تسمى بسيادة الدولة على الصعيد الداخلي، ولكن ما مصدر هذه السيادة؟ أي من الذي يخلع على الدولة سيادتها؟ لنؤجل الإجابة عن هذا السؤال، ولنكمل التعريف..

**«أما على صعيد السيادة الخارجية، فجوهر السيادة هو (التحرر من/ أو الاستقلال عن) السيطرة أو التبعية لدول أخرى»**، بمعنى أنه **«لا يعترف للدولة بهذا الوصف، متى ما كانت خاضعة للانتداب، أو تحت الوصاية، أو خاضعة للحماية الأجنبية؛ لأن سيادتها ـ في هذه الحالة ـ تكون**

---

(٢) **موسوعة السياسة**، إعداد عبد الحميد الكيالي [وآخرون]، ٣/ ٣٥٦.

**مقيِّدة بإرادة أعلى، هي عادةً الدولة المستعمِرة (بالكسر)، المنتدبة، أو الوصية، أو الحامية»**[٣].

أما مصدر السيادة، أو موضع السيادة: «**فقد يكون الملك، أو الخليفة، أو الشعب، أو البرلمان والمؤسسات التمثيلية والقضائية، ويعتبر القانون بمثابة تجسيد للسيادة، ودليل وجودها»**[٤].

وأما في **موسوعة لالاند** الشهيرة، فتعرِّف السيادة بأنها المعنى الذي يسند إلى: «**الشخص الفردي** (المستبد) **أو الجماعي** (الشعب)، **الذي تعود إليه ـ قانوناً ـ السلطةُ التي تصدُر عنها كل السلطات الأخرى»**[٥].

يقول روسو في تحديد هذا (الشخص العام) أي الشعب: «**إن هذا الشخص العام الذي يتألف من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين، قد سُمي في الماضي مدينة، وهو يسمى الآن جمهورية، أو هيئة سياسية، فإذا كان قابلاً ومنفعلاً سمي دولة، وإذا كان عاقلاً سمي سيّداً، وإذا قُرِن بأمثاله سمي سلطة»**[٦].

وتعد السلطة التي يتمتع بها هذا (الشخص العام/ الشعب) منبعاً لجميع السلطات الأخرى: التنفيذية، والتشريعية، والقضائية.

---

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) **موسوعة لالاند**، ص ١٣٢١.

(٦) **في العقد الاجتماعي**، ص ٩٦.

أما من حيث النشأة، فإن المشهور بين الباحثين أن أول من صاغ نظرية (السيادة) وفق فلسفة سياسية متناسقة، هو المفكر الفرنسي جان بودان (المتوفى سنة ١٥٩٦)[٧]، وإن كانت فكرة السيادة لم تبدأ مع تحليلات (بودان)، فالسيادة فكرة، وفلسفة، ومبدأ، تعدُّ من أهم وأقدم القواعد القانونية في التنظير الفلسفي السياسي، إلا أن (بودان) هو أول من صاغها كنظرية متكاملة قائمة بذاتها، وذلك في كتابه الموسوعي **الجمهورية** المؤلف في ستة أجزاء. وقد ناقش فيه عدة قضايا قانونية وسياسية، ومن ضمنها مسألة (السيادة)[٨].

ولا بد أن نبين للقارئ هنا، أن جان بودان لم يكن ديمقراطياً، وإنما كان من المفكرين الذين ينظرون ويشرِّعون للملكيات المطلقة، وقد قام بصياغة نظرية (السيادة) من أجل هذا الغرض كما سيتبين معنا.

السيادة عند بودان هي: «**القوة العظمى المفروضة على المواطنين والأشياء**». وهي: «**الإرادة الأعلى التي يمكن أن توجد في المجتمع**». وهي: «**التي تعتمد القوانين وتراقب وظيفة تطبيقها**»[٩]. إلا أن بودان يرى أن تطبيق القانون يكون على الرعايا فقط، لا على الملوك؛ لأنهم منبع القانون،

---

(٧) انظر: مارسيلو بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السياسية**، ص ١٦٧.

(٨) إبراهيم أبو خزام، **الوسيط في القانون الدستوري**، ص ١٥٤.

(٩) أديب نصور، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مذكرات على الآلة الكاتبة**، كلية القانون جامعة قار يونس، ص ٥٣.

**وأصل السيادة**؛ فالملوك عنده لا يخضعون للقانون؛ لأن القانون من صنعهم.

وأفضل صور الحكم عند بودان هو الحكم (المونارکي) أي حكم الفرد، **فالفرد منبع السيادة**، ولا يخضع للقانون، لكن لا يعني أن إرادة الحكّام مطلقة، بل يخضعون للقانون الطبيعي، فمهما كانت سيادتهم، إلا أنه لا يمكنهم أن يغيّروا مواضع الجبال ـ مثلاً ـ وينزلوا المطر ويدفعوا الموت ونحو ذلك، كما إنهم يخضعون للقانون الإلهي؛ لأنهم يستمدون شرعية ملكهم من (الحق الإلهي) الذي ميّزهم به، لكن خضوعهم للقانون الإلهي خضوعاً نظرياً ناشئاً عن إرادتهم المطلقة، وليس خضوعاً فعلياً يفرضه الشعب عليهم؛ لأنه لو كان مفروضاً عليهم ولم يكن ناشئاً عن إرادتهم الذاتية، كان ذلك قادحاً في سيادتهم؛ فالسيادة لا تفتقر إلى سلطان غيرها؛ ولهذا يعرِّف بودان القانون أنه: **«عمل ناشئ عن إرادة الحاكم»**[(١٠)].

إذاً ـ بحسب بودان ـ **السيادة بيد الملك**، ولا تكون لأحد غيره، ولكي نفهم السبب الذي دفع بجان بودان أن يطرح هذا الرأي، فلأنه قد درس موضوع (السيادة) في وقت كانت فيه فرنسا تتلمس طريقها نحو الوحدة، وكان النزاع على أشده بين الملك (هنري الثالث)، وطبقة النبلاء، حيث كان للنبلاء سلطاتهم الفرعية على أقاليمهم وممالیکهم،

---

(١٠) أبو خزام، مرجع سابق، ص ١٥٤.

وكانت هذه السلطات الفرعية تتعارض مع سلطة الملك النهائية المطلقة. وقد كانت الحاجة إلى وحدة فرنسا في ذلك الوقت تتطلب وجود قوة مركزية تفرض سيادتها على جميع النبلاء والطبقات الأرستقراطية، فأراد بودان لأفكاره أن تكون عوناً للملك لاستخدامها كمبرر نظري في فرض سيادته على سلطات النبلاء وعلى أملاكهم كافة[١١].

**وإن كان بودان من حيث التنظير، افترض في كتابه ـ كغيره من الفقهاء القانونيين والسياسيين في عصره ـ وجود ثلاثة أنواع من السيادة:**

١) **السيادة الشعبية**: التي يكون فيها الشعب مصدر السلطات، وتسود فيها المساواة بين المواطنين، ويشتركون جميعاً في ملكية الأرض والثروة، ويُطبّق القانون على الجميع من دون تمييز.

٢) **السيادة الأرستقراطية**: التي يكون فيها النبلاء أو الأقلية، مصدراً للسلطات، ويختصون بملكية الأرض والثروات، ويتميزون عن غيرهم في تطبيق القانون.

٣) **السيادة الملكية**: التي يكون فيها الملك مصدر السلطات، ويختص وحده بملكية الأرض والثروة، ويتميّز وحده عن غيره في تطبيق القانون.

بودان يرفض السيادة الشعبية، والسيادة الأرستقراطية،

---

(١١) **تاريخ الأفكار السياسية**، ص ١٦٨.

لاعتبارات كثيرة، منها الخشية من تفكك الدولة، وكثرة النزاع بين النبلاء، أو سيطرة الطبقة البرجوازية وتأثيرها على الأغلبية؛ لأن الأغلبية أشبه بالقطيع الذي يمكن أن يؤثر فيه صاحب المال، ونحو ذلك من الاعتبارات التي افترضها، ولم يبق أمامه إلا الافتراض الثالث، وهو السيادة الملكية، فهي الأنسب والأفضل بنظره من أجل تماسك الدولة واستقرارها[١٢].

لقد تذرع ملوك أوروبا، واستفادوا من نظرية السيادة التي صاغها جان بودان، وادعوا أنهم يستمدون (السيادة) من الله (ﷻ)، وليس من الشعوب، وقد ورد في مذكرات لويس الرابع عشر قوله: (... إن السلطان الذي يتقلّده الملوك، إنما هو تفويض من العناية الإلهية؛ لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو المصدر لكل سلطان، وأن إلى الله وحده يلزم الملوك بتقديم الحساب عن هذا السلطان الذي يتقلدونه). وفي ديباجة مرسوم أصدره (لويس الخامس عشر) عام ١٧٧٠: (... لا نملك تاجاً إلا من الله! والحق بوضع القوانين ـ أي ممارسة السيادة ـ إنما يعود إلينا وحدنا، من دون مشورة أو شراكة)[١٣].

إن الأفكار الديمقراطية ـ اليوم ـ لا تقبل آراء بودان في علاقة المَلِك بالمواطنين، لكن جوهر السيادة وعمقها النظري كمصطلح سياسي ـ من دون النظر إلى من تكون ـ يظل

---

(١٢) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(١٣) أبو خزام، ص ١٥٥.

حاضراً في الفلسفة الديمقراطية. إن بودان من أكثر فقهاء أوروبا مساهمة في إثراء نظرية السيادة، غير أنه أخطأ خطأً فادحاً حين أودعها بيد الفرد المستبد ونزعها عن الشعب.

لكنَّ نظرية السيادة تحولت ـ في ما بعد ـ كما سيأتي معنا إلى سلاح للديمقراطية، وللذين أسّسوا نظرية العقد الاجتماعي: (هوبز، لوك، روسّو)، وكذلك الثوار النضاليون الذين وقفوا ضد سلطة الفرد وطبقة النبلاء ورجال الدين، وقد عبّر عن هذا الاتجاه (فليب بوت) أحد أعضاء الجمعية الوطنية الفرنسية، الذي صرخ في أحد جلساتها: (**إن الشعب هو السيّد، وهو الذي أوجد الملوك، والملوك إنما هم ملوك ليس لينتفعوا من الشعب ويثروا على حسابه، بل لكي يجعلوا من هذا الشعب شعباً غنياً وسعيداً، وإذا ما فعلوا عكس ذلك، فإنهم يكونون من الطغاة**)[١٤].

ـ ٤ ـ

لقد استفاد مفكرو العقد الاجتماعي: (هوبز، ولوك، وروسّو) من نظرية السيادة التي صاغها جان بودان، وبنوا عليها نظريتهم في العقد الاجتماعي[١٥].

فأما توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)، فقد ذهب إلى أن

---

(١٤) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(١٥) انظر: محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، ص ١٤٩، وموريس كرانستون، **أعلام الفكر السياسي**، ص ٤٨.

شرعية السلطة وحقّ المَلِك في الأمر والنهي، ليس مستمداً من وراثته للعرش كما تجادل الأسر المالكة، وليس مستمداً من إرادة الله كما تقول الكنيسة، ولا من كونه أغنى الناس في البلاد كما يقول الإقطاعيون، ولا من كونه أعلمهم كما يقول الفلاسفة. وإنما شرعية السلطة مستمدة من إرادة مجموع الشعب الذي أقامها لكي تحمي مصالحه، وتدير شؤونه المشتركة نيابة عن كل واحد من أفراده، وهذا هو الأصل لنظرية العقد الاجتماعي؛ وذلك لأن (السيادة) في الأصل، لا تكون إلا للمجموع، وليست لفرد من دون الشعب[١٦].

لكن الشعب أو المجموع ـ في نظرية هوبز ـ لا بد من أن يتنازل عن **سيادته** لفائدة سلطة عليا تفرض النظام والسلم الاجتماعي، والمقصود بالتنازل هنا: التنازل عن الحقوق الطبيعية لصالح الملك، كحق الحرية والملكية، وهذا التنازل ضروري من أجل البقاء والعيش بسلام وأمان والبعد عن الصراع والتنازع، فالسيادة عند هوبز، للشعب ابتداءً، ولكنه يتنازل عنها للملك ضرورة، ومن ثَم فسيادة الملك ليست مستمَدة عن طريق التوريث ونحو ذلك، وإنما مستمدة من الشعب؛ لأن الشعب هو أصل السيادة.

إلا أن الإشكالية في مفهوم السيادة عند هوبز، أن فكرة **التنازل** التي طرحها، هي نهائية ولمرة واحدة، بحيث لا

---

(١٦) توفيق السيف، **رجل السياسة: دليل في الحكم الرشيد**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١، ص ٩٠.

يوجد في نظريته فكرة تداول السلطة، ومن ثَم فالملك بعد تنازل الشعب له، أصبح صاحب السيادة الأوحد من دون الشعب.

لكن، لو أن الدولة أو الملك فقد القدرة على حفظ النظام والأمن وتمكين المجتمع من بلوغ الحياة الجيدة والحفاظ على القيم الاجتماعية، فهل يتم انتزاع هذه السيادة التي منحها الشعب للدولة أو للملك عن طريق التمرد أو الثورة؟ هذه النقطة الجوهرية، سكت عنها هوبز، أو بالأصح ليس له كلام واضح وقاطع فيها.

ولهذا انتقده **جون لوك**، المفكِّر الثاني في نظرية العقد الاجتماعي، حيث رفض فكرة (التنازل المطلق) التي طرحها هوبز، وقدَّم بديلاً عنها فكرة ما يمكن تسميته: بـ (التنازل المشروط أو المقيِّد)، بحيث إن للأمة الحق في استرجاع سيادتها متى ما أرادت، خصوصاً إذا استُعملت سيادة الدولة أو سيادة الملك، في غير الأغراض التي تخدم مجموع المواطنين وتحفظ حقوقهم. وكل السيادات مؤقتة ـ في نظرية جون لوك ـ ما عدا سيادة الشعب، فهي دائمة؛ لأن جميع السيادات يمكن إلغاؤها في الظروف الطبيعية، سواء أكانت سيادة الملك، أو البرلمان، أو الحكومة، إلا سيادة الشعب فهي باقية ولا يمكن إلغاؤها إلا في غير الظروف الطبيعية: كأن يتم القضاء على هذا الشعب بالكلية، أو يتم إخراجه من وطنه كلياً، أو حدوث غزو أجنبي يكتسح الوطن ويصبح فيه الشعب عبيداً للغزاة، وهذه كلها ظروف غير طبيعية، أما في

الظروف الطبيعية فالأصل أن السيادة باقية للشعب ولا يمكن إلغاؤها، وهي مطلقة وغير مقيدة، بينما الملك والبرلمان والحكومة؛ سيادتهم مقيدة ومشروطة وقابلة للإلغاء.

ثم أتى **جان جاك روسّو**، وحسم الأمر نهائياً في صياغة العقد الاجتماعي، وجعل السيادة بصورة قطعية في إطار (الإرادة العامة) للشعب، ولا يصح ولا يجوز التنازل عنها، سواء أكان التنازل مطلقاً أو مقيداً؛ فالشعب هو الحاكم دائماً وليس هناك حاكم سواه، والسلطة له من دون غيره، وهي سلطة عليا تكون مصدراً لجميع السلطات، التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.

ولما كان الشعب بمجموعه لا يمكنه أن يمارس هذه السلطات بنفسه، طرح روسّو فكرة **(التفويض)** بديلاً عن فكرة **(التنازل)** التي طرحها هوبز؛ فالتنازل عملية انتقال كاملة للملكية والسيادة إلى الحاكم، وأما التفويض مجرد نيابة أو توكيل أو تأجير من قبل الشعب مع بقاء الملكية والسيادة له، وهذا تطور جوهري في نظرية العقد الاجتماعي: الانتقال من (التنازل) إلى (التفويض).

وحين نقول إن السيادة للشعب؛ فهذا يعني ـ في نظرية روسو ـ أنها موزّعة ومقسمة على كل فرد من أفراد الشعب بالتساوي، من دون تمايز ولا استثناء، إلا تلك الاستثناءات الناجمة عن القصور الذاتي الطبيعي عند الأفراد كصغر السن مثلاً، أو فقدان الأهلية بالجنون وما شابه ذلك، وهذا تمايز قانوني تفرضه الطبيعة، وما عدا هذا، فكل فرد من أفراد الوطن

يملك حصته من هذه السيادة بالمقدار نفسه الذي يملكه الفرد الآخر.

إن جوهر فلسفة العقد الاجتماعي، قائمة على أساس أن كل فرد من أفراد العقد مساوٍ للفرد الآخر من دون النظر إلى الاختلاف الديني أو القبلي أو المذهبي أو الفكري أو في اللون والجنس، ومن ثَم فلا يحق لأي فرد في العقد أن يستأثر بمرتبة معينة، نتيجة لتلك الاعتبارات.

هذه السيادة الشعبية، ينبثق منها ما يعرف بـ **(الإرادة العامة)**، وفكرة (الإرادة العامة) فكرة مركزية في نظرية روسّو؛ لأن السيادة متعلقة بها، وبصورة عضوية؛ ذلك لأن الإرادة العامة ناتجة عن تعاقد أفراد الشعب مع أنفسهم بالتراضي والتوافق لصياغة وبلورة (الصالح العام) للمجتمع. هذا التعاقد لا يلزم منه تخلي الأفراد عن ذواتهم أو هوياتهم الخاصة أو استقلالهم الفردي، ولا حتى حرياتهم، وإنما عن جزء محدود من حرياتهم؛ اعتُبِر ضرورياً لأجل التعايش ضمن (الصالح العام) الذي توافقوا عليه، والتخلي عن هذا الجزء المحدود من الحرية، هو مقتضى الحرية؛ لأنه تخلي حصل بمقتضى الإرادة والرضا والتوافق، لا بمقتضى الإجبار والإكراه.

إذاً (الإرادة العامة) ناتجة عن (التعاقد)، و(التعاقد) ناتج عن (سيادة الشعب)، بمعنى آخر: سيادة الشعب هي منبع الإرادة العامة، التي تتجلى عبر مسار التعاقد.

وهذه (الإرادة العامة)؛ هي التي تخلع الشرعية السياسة

على السلطات والمؤسسات والهيئات كافة؛ فشرعية الحكومة تنبع من (الإرادة العامة)، وسيادة الدولة (داخلياً وخارجياً) نتيجة لاستقلال (الإرادة العامة) وسيادتها، وسيادة القانون لا تستمد إلا من (الإرادة العامة).

من هنا كان التعبير الشهير والدقيق لمفكري العقد الاجتماعي حين قالوا: (الشعب ينبوع السيادة) أو (منبع السيادة) أو (مصدر السيادة).

ـ ٥ ـ

بعد هذا الشرح المختصر، للمفهوم السياسي (للسيادة)، نعود إلى ذلك السؤال الإشكالي والجدلي، الذي ما زال يطرحه بعض الإسلاميين المحافظين، وهو: هل يصحّ ـ معرفياً وشرعياً ـ إسناد مصطلح (السيادة) **بمفهومها السياسي**، إلى الشريعة الإسلامية، بحيث نقول: السيادة للشرع، وكذلك هل يصح من باب أولى أن نضيفها إلى الله ـ عز وجل ـ، ونقول: السيادة (السياسية) لله تعالى؟

**قبل الإجابة عن هذا السؤال**، يجب أن نتذكر، أن مصطلح (السيادة) مصطلح سياسي/ قانوني من حيث الأصل، أي من حيث النشأة والتكوين، ومفهومه مستقر ودلالته واضحة، في المعارف السياسية والقانونية الحديثة، بل حتى في السياقات الفلسفية والفكرية، ومن ثَم لا يصح منهجياً انتزاع هذا المصطلح من مجاليه السياسي والقانوني، لكي نغمسه في مجالات أخرى: عقائدية/ كلامية/ لاهوتية ليست

لها علاقة بالفعل السياسي الدنيوي.. فالمجالان هنا متمايزان تماماً، وسيتضح هذا من خلال الشرح الآتي:

جان بودان، وهو الأب الشرعي للنظرية، جعل السيادة ـ كما سبق معنا ـ في نطاق البشر، أي **الأشخاص، الذين يتصفون بالإرادة والقدرة**، وهم بحسب (بودان) ثلاثة أنواع: إما الشعب، أو الطبقة الأرستقراطية، أو الملك.

لم يجعل بودان السيادة للكتاب المقدس مثلاً، ولا لتعاليم المسيح، ولا للقيم الإنسانية الشائعة في وقته؛ لأن هذه المرجعيات عبارة عن مبادئ وقيم نظرية مجردة، لا يمكنها **ممارسة السيادة بمفهومها السياسي**، وهي بطبيعتها مفتقرة إلى الأشخاص الذين يملكون الإرادة والقدرة حتى يجسّدوها على أرض الواقع. وافتقار المبادئ إلى الإرادة والقدرة البشرية ينقض سيادتها السياسية؛ لأن السيادة ـ كما سبق معنا ـ سلطة عليا لا تفتقر إلى غيرها في ممارسة سيادتها، هي تمارس سيادتها بنفسها، وهذا ما لم يتنبّه إليه أولئك الفضلاء الذين اعترضوا على نظرية (سيادة الشعب)، إلا إذا كانوا يستعملون السيادة كمفردة لغوية، أي مطلق العلو والشرف والمرتبة، فهذا خارج محلّ النزاع!

السيادة بمفهومها السياسي، **أهم ركيزة تقوم عليها، هي: (الممارسة)**، أي إن صاحب السيادة يمارس سيادته بنفسه لا بغيره، ولو كان مفتقراً إلى غيره في ممارسة السيادة لكان ذلك ناقضاً صريحاً لمبدأ السيادة، فالسيادة كما مرَّ معنا

(إرادة عليا/ أو سلطة عليا) لا يجوز أن تكون مفتقرة إلى إرادة أخرى؛ ولهذا كان تعريف روسّو من أدقّ التعاريف: حين قال: «**السيادة: ممارسة الإرادة العامة**»[١٧]. والمرجعيات لا إرادة لها، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم ثقافية.. المرجعيات لا تمارس الفعل السياسي السلطوي إلا بواسطة الفاعل السياسي، والفاعل السياسي إما أن يكون الشعب أو الفرد المتغلّب أو بتقسيم (بودان): إما الشعب/ أو الطبقة المسيطرة دينية أو رأسمالية ونحو ذلك/ أو الملك.

والمقصود بالفعل السلطوي السياسي، ليس مجرد الفعل التنفيذي الحكومي كما يتصوَّر بعض الكتّاب، وإنما المقصود بالفعل السياسي هنا ـ وأبرزه وأهمه وأخطره ـ هو خلع الشرعية السياسية على السلطات الثلاث: التشريعية/ والتنفيذية/ والقضائية، عبر (الإرادة العامة) للشعب. بمعنى آخر: أن تكون (السلطة العليا أي السيادة) مصدراً للسلطات الثلاث ولغيرها من السلطات، وأن تكون ينبوعاً للشرعية السياسية.

وبودان ـ في الحقيقة ـ سبق روسّو في تعريف السيادة بالإرادة، فهو يصفها: بـ «**الإرادة الأعلى التي يمكن أن توجد في المجتمع**» ومنظومة قيم الشريعة، لا توصف بالإرادة. كذلك هوبز حين عرف السيادة، قال: «هي احتكار قوة الإلزام والإجبار»[١٨]. والمرجعيات القيمية والأخلاقية والثقافية لا تملك

---

(١٧) **العقد الاجتماعي**، ص ١٠٥.

(١٨) **تاريخ الأفكار السياسية**، ص ٢٠٩.

قوة الإلزام والإجبار بنفسها. إنما يملكها (**الشخص**)، واللافت أن مصطلح (الشخص) هو المصطلح الذي اختاره روسّو في كتابه **العقد الاجتماعي** لإضافة السيادة إليه، وقد كان اختياراً دقيقاً، ومقصوداً في ظننا؛ فروسّو اعتبر الشخص الذي تضاف إليه السيادة نوعين، من حيث الافتراض النظري:

١) إما الشخص الفرد، وهو المستبد.

٢) وإما الشخص الجماعي، وهو الشعب.

(فالشخص) هو الذي تضاف إليه السيادة السياسية، سواء أكان بمعنى الفرد أم بمعنى الجماعة، والسبب في إسناد السيادة إلى الشخص؛ لأنه يملك **الإرادة والقدرة** من أجل ممارسة السيادة.

وأكثر من هذا.. لما وصف بودان (الإرادة) بأنها: (الأعلى) قال: «**التي يمكن أن توجد في المجتمع**»، أي إنها إرادة عليا فعلاً، ولكنها ليست فوق المجتمع، بل في إطار المجتمع، أي إرادة عليا ولكنها أرضية دنيوية مجتمعية، وليست إرادة سماوية ربانية عليا؛ ولهذا فلا يصح إضافة السيادة **بمفهومها السياسي** إلى (الله) تبارك وتعالى؛ لأن الله تعالى منزّه عن ذلك، ومنزّه عن أن ينزل بذاته العليّة ويقيم ملكه في الأرض ويحكم بين الناس. نعم، الله ـ سبحانه وتعالى ـ له الحكم المطلق في هذا الوجود، ولكنه ليس حاكماً سياسياً يمشي بين الناس (تقدست ذاته).

ولأجل مزيد من التأكيد، يُعرِّف أيضاً بودان السيادة،

في موضع آخر بأنها: «**القوة العظمى المفروضة على المواطنين والأشياء، التي تعتمد القوانين، وتلزم بها، وتراقب وظيفة تطبيقها**». ولاحظ وتأمل معي هذه الوظائف السيادية: **اعتماد القوانين، وجعلها لازمة، ومراقبة وظيفة الحكومة**، هذه الوظائف السيادية، لا يتصور ـ عقلاً وحساً ـ أن تمارسها القيم والمبادئ بنفسها، كالشريعة الإسلامية مثلاً، كما إنه لا يجوز إضافتها إلى البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ، فالله منزّه عن أن يكون بذاته المقدسة مصدراً للسلطات، ويعتمد القوانين، ويراقب وظيفة الحكومة!

**ـ ٦ ـ**

إن الإسلاميين السلفيين، الذين يرون أن مصطلح (السيادة)، لا يضاف إلا إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ أو إلى الشريعة، يخلطون، ومن دون تعمّد، بين السيادة كمفهوم سياسي، والسيادة كمفردة لغوية، أي يخلطون بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي.

فالسيادة كمفردة لغوية كما سبق أن مرّ معنا، تعني مطلق الشرف والفخر والمرتبة العالية والسؤدد، وعلى هذا المعنى جاء استعمالها في بعض النصوص، كقول النبي (ﷺ): «**أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة**»[١٩]، يقول الإمام النووي ـ رحمه الله ـ: «**قال الهروي: «السيِّد هو الذي يفوق قومه في**

---

(١٩) رواه مسلم.

**الخير». وقال غيره: «هو الذي يفزع إليه في النوائب والشدائد، فيقوم بأمرهم، ويتحمل عنهم مكارههم، ويدفعها عنهم».** ثم يقول الإمام النووي في كلام نفيس يستبطن فيه ويُضمر معنى التفريق بين السيادة بمفهومها السياسي الواقعي والسيادة بمفهومها الديني القيمي، فيقول: «**وأما قوله ـ صلى اللَّه عليه وسلم ـ: (يوم القيامة) مع أنه سيّدهم في الدنيا والآخرة، فسبب التقييد أن في يوم القيامة يظهر سؤدده لكل أحد، ولا يبقى منازع، ولا معاند، ونحوه، بخلاف الدنيا، فقد نازعه ذلك فيها ملوك الكفار وزعماء المشركين. وهذا التقييد قريب من معنى قوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾**، مع أن المُلْك له سبحانه قبل ذلك، لكن كان في الدنيا من يدّعي الملك، أو من يضاف إليه مجازاً، فانقطع كل ذلك في الآخرة»[٢٠].

ويدخل أيضاً في هذا المعنى حديث: «**الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة**»[٢١]، وحديث: «**إن ابني هذا سيّدٌ، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين**»[٢٢]، فالحسن والحسين (رضي الله عنهما) كانت لهما السيادة، الذي هي بمعنى الشرف والرتبة، أما السيادة بمفهومها السياسي لم تكن ـ من الناحية الواقعية ـ إلا لمعاوية ولبني أمية، وللملوك الذين جاؤوا من بعدهم.

---

(٢٠) **شرح مسلم**، للنووي، ١٥/ ٣٧.

(٢١) رواه الترمذي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي.

(٢٢) رواه البخاري.

وأما حديث وفد بني عامر، حين قالوا للنبي (ﷺ): أنت سيّدنا، فقال لهم: «**السيِّد الله تبارك وتعالى**»، أي إن الله ـ تعالى ـ له السؤدد المطلق والعلو المطلق والشرف المطلق، والذي يقتضي الطاعة المطلقة، وهذه السيادة مرادفة لمفهوم الربوبية، أي السيادة المطلقة من الناحية الوجودية الكونية. وهي سيادة ربانية كونية عليا مختلفة تماماً، عن السيادة بمفهومها السياسي الدنيوي البشري، التي تقتضي الممارسة في داخل المجتمع، على حدّ وصف جان بودان، والله منزّه عن هذه السيادة.

وأما مصطلح (سيادة الشريعة) بمعناه اللغوي لا السياسي، كما يطرحه بعض السلفيين، فإننا لا نحبّذه، حتى لو كان بمعناه اللغوي، فمع كونه استعمال حادث ولم يكن شائعاً في التداول الإسلامي؛ ففيه توسّع مجازي لا نحبّذه؛ لما يسببه من الخلط والالتباس في مصطلح السيادة، لأن السيادة في مفهومها السياسي كما سبق معنا، ليست مجرد وصف لكي نسندها إلى القيم والمبادئ، وإنما هي وصف وممارسة: (ممارسة الإرادة العامة)، أو هي (مصدر للسلطات) على حدّ تعبير روسّو، والشريعة كمنظومة قيم ومبادئ وأحكام، لا تتصف بالإرادة والقدرة لكي تمارس سيادتها ولكي تكون مصدراً للسلطات.

ومن ثَم فإسناد مصطلح (السيادة) إلى الشريعة يسبب شيئاً من الإرباك والخلط، والأفضل منه استعمال مصطلح (هيمنة الشريعة)، وهو مصطلح قرآني، أي إن الشريعة

الإسلامية هي المرجعية العليا للتشريع والتنفيذ والقضاء في الدولة المسلمة، وكون الشريعة هي المرجعية العليا حق لا ينازع فيه مسلم، فاعتقاد هيمنة الشريعة والتسليم بمرجعيتها وإلزاميتها، أصل من أصول الدين، ولا يجوز أن يكون محلَّ خلاف في المجال الإسلامي.

ولكن اعتقاد هيمنة الشريعة كمرجعية، لا يلزم منه السيادة بمفهومها السياسي؛ فالسيادة السياسية متعلقة بسؤال السلطة، ومبدأ هيمنة الشريعة متعلق بسؤال المرجعية. وكون المؤمنين يعتقدون بمرجعية الشريعة، فإن هذا لا يعني أنهم اكتسبوا السيادة السياسية؛ فاكتساب الحقائق لا يلزم منه اكتساب السلطة!

**والدليل على ذلك أن الرسول (ﷺ)، ومن معه من الصحابة (رضي الله عنهم) حينما كانوا بمكة، كانوا يعتقدون اعتقاداً جازماً بهيمنة الوحي على شؤونهم الخاصة والعامة، ولكن تلك الهيمنة التي كانوا يؤمنون بها لم تقتض سيادتهم السياسية على مكة؛ لأنهم كانوا أقلية، وكانت السيادة لقريش.**

ولهذا نقول بأن سيادة المرجعية الدينية (في سياق التطبيق والإلزام) مفتقرة إلى السيادة السياسية، بحيث لا يمكن أن تتحقق المرجعية ما لم تتحقق السيادة.

والحقيقة أن العلاقة بين السلطة والمرجعية، تقودنا إلى نقاش فلسفي لا يتسع المقام هنا للاستطراد فيه، ولكن يكفي أن نشير إليه ولو باختصار، وهو: أن الاعتقاد بامتلاك أو

اكتشاف الحقيقة (المرجعية) لا يتضمن السلطة في فرضها على الآخرين، مفهوم الحقيقة مجرّد عن سلطة الإكراه. شرعية الحقيقة لا يلزم منه شرعية السلطة، شرعية الحقيقة لها مرجعيتها ومصدرها المعرفي الديني أو الفلسفي، بخلاف مرجعية السلطة التي يكون مصدرها: جمهور الشعب، أو الفرد المستبد حين يتغلب ويفرض سيادته بالقوة.

فسؤال الحقيقة يختلف تماماً عن سؤال السلطة. وهنا تظهر إشكالية المعارضين للديمقراطية، فيتصوّرون أن الديمقراطية تُتيح للشعب أن يحلل ويحرم من حيث الدين، وهذا غير صحيح؛ فالحلال والحرام في الإسلام، وفي الأديان عموماً، لا تتم معرفته إلا من خلال مصادر التشريع في ذلك الدين، وليس من خلال أغلبية الشعب كما يتصور المعارضون للديمقراطية. ومجالس التشريع في الديمقراطية ليست محلاً للفتوى وبيان الأحكام الشرعية، وإنما هي **محلّ لانبثاق وصناعة السلطة عبر القوانين الملزمة**، وفرق بين أن يكون المجلس مصدراً للحكم الشرعي وبين أن يكون مصدراً لمنح السلطة والفرض والإجبار عبر القوانين الملزمة.

إن المرجعية أياً كانت لا يمكن أن تتجسد على أرض الواقع، إلا عبر السلطة، سواءً أكانت سلطة الفرد أم سلطة الشعب، والفرد أو الشعب حين يحكم ويمارس سلطته، لا يمارسها إلا وفق المرجعية التي يؤمن بها، أياً كانت هذه المرجعية، فليس هناك شعب ولا فرد يمارس سلطته من دونها، لا يوجد هناك شعب في العالم بلا مرجعية قيمية ولا

هوية ثقافية، فكل شعوب الأرض حين تحكم، فهي تحكم وفق مرجعيتها القيمية وهويتها الحضارية.

فالشعب ـ إذاً ـ في حقيقة الأمر هو الذي يحكم، وأما المرجعية والهوية فإنها لا تحكم بنفسها، ومن ثَم فلا يصح إسناد **السيادة السياسية** إلى المرجعيات النظرية، وإنما تسند إلى من له الإرادة في ممارسة الحكم، وهو الشعب.

ـ ٧ ـ

وهنا أستأذن القارئ الكريم في نقل هذا النصّ المطوَّل، وهو نصّ مهم، للمفكر الإسلامي القدير محمد عمارة، حول بيان طبيعة الأنظمة السياسية، وهل هي حتمية قهرية أو إرادية بشرية؟ وذلك في سياق مناقشته لنظرية **(حاكمية الله)** التي طرحها المفكر الباكستاني الكبير أبو الأعلى المودودي ـ رحمه الله ـ، حيث يقول عمارة:

**«واليوم، تعود هذه القضية (القديمة/ الجديدة) إلى الظهور في الساحتين العربية والإسلامية مرة أخرى، بنفس المضامين، ولذات الأهداف والغايات، على الرغم من محاولات التجديد في الصياغات والأساليب. تعود لتطرح نفسها تحت شعار: الحاكمية لله وحده! فيزعم أصحابها أن السلطان السياسي في المجتمع الإسلامي ليس حقاً من حقوق الأمة، فالبشر ليسوا هم الحكّام في مجتمعاتهم، وإنما الحاكم في هذه المجتمعات هو الله (ﷻ)، أي أن الأمة ليست مصدر السلطات (السيادة)، كما تعارفت على ذلك الدساتير والأنظمة**

**والنظريات التي تسود أغلب أنحاء الدنيا في العصر الذي نعيش فيه! فهذه الجماهير وتلك الأمم والشعوب التي تناضل من أجل أن تصبح مصدر السلطة والسلطان على أرضها في مجتمعاتها، هي بنظر هؤلاء النفر من المفكرين والمشتغلين بشؤون الإسلام، خارجة عن صراط الله المستقيم، ومتعدية حدودها، وجائرة على اختصاص المولى جلّ وعلا!**

وللوهلة الأولى، تبدو هذه الدعوى ذات سلطان ديني يصادر تفكير الذين يختلفون مع أصحابها حول هذا الموضوع! فمن ذا الذي ينكر حكم الله؟ ومن ذا الذي يجادل ويماري في انتفاء سلطات الأمة أمام سلطان المولى سبحانه وتعالى؟

تلك هي انطباعة الوهلة الأولى... ولكنها ليست بالانطباعة النابعة من الدرس العلمي والتأمل الفكري والاحتكام الموضوعي، والأمين لفكر الإسلام النقي وتراثه الحقيقي في هذا الميدان، بل إنها على العكس من ذلك، ثمرة لبناء فكري قوامه الخلط ودعامته التخليط!

وفي كثير من الأحيان يبلغ الخلط بين الأمور المتمايزة النتائج نفسها التي يبلغها الجهل أو تعمّد التضليل! وأحد نماذج هذا الخلط ما نقرأ ونسمع عنه من نتائج يتوصل إليها هؤلاء النفر من العاملين والمشتغلين بالدراسات الإسلامية السياسية، عندما يقررون أن نظرية الإسلام السياسية تختلف جوهرياً مع الديمقراطية السياسية؛ لأن الديمقراطية هي حكم

الشعب والأمة، والسلطة فيها للشعب، في حين أن السلطة في الإسلام - كما يقولون - هي لله سبحانه وحده، إذ هو الحاكم، والحاكمية له، ولا حاكم إلا الله.

وهذا النفر من المشتغلين بالدراسات الإسلامية، يصنفون الحكم الإسلامي مع نُظُم الحكم (الحتمية)، غير الإرادية (الإرادية)؛ لأن النظم الإرادية تجعل للإرادة الإنسانية القول الفصل في تأسيسها وتطويرها، على حين يسلب الإسلام - في رأيهم - هذا الحق من الأمة، ويجعله خالصاً لله سبحانه وتعالى.

وهم، يقولون هذا، يجعلون صاحب السلطة السياسية في النظام الإسلامي (الحاكم) وكيلاً عن الله - سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا - ؛ لأن الحاكم هو في النهاية منفِّذ شريعة ومطبِّق قانون، وهو في عمله هذا إنما ينوب عن صاحب السلطة الأصلي في المجتمع، فإذا قلنا إن السلطة لله، كانت ديناً ووحياً، ومن ثَمَّ كانت سلطة دينية، وكان متولّيها حاكماً (بالحق الإلهي) ونائباً عن الله، وخليفة له وظلاً!.. أما إذا قلنا - كما هو الحال في الفكر الديمقراطي - بأن صاحب السلطة الأصلي هو الشعب (السيادة)، كان متولّيها نائباً عن الأمة، ووكيلاً أو شبه وكيل، وكان مسؤولاً أمام البيعة التي لها الحق في محاسبته ومراقبته، وعزله إنْ هو أخلَّ بشروط عقد البيعة، والتفويض والاختيار»[٢٣].

---

(٢٣) محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٣٦.

ثم يبيّن الدكتور عمارة، أن إشكالية أصحاب نظرية (حاكمية الله)؛ هي انعكاس للتصور الذي يقسّم النظم السياسية إلى قسمين: **نظم حتمية**؛ لا مكان لإرادة الإنسان فيها. **ونظم إرادية**؛ تقوم على الإرادة الإنسانية وتتأسس على مبدأ أن الأمة مصدر السلطات. ومن ثَم فالإسلام ـ في نظرهم ـ هو من النوع الأول؛ لأن الحاكم فيه هو الله وليس الإنسان!

ولكن الحقيقة أن هذا التقسيم ـ كما يقول عمارة ـ :
«**غير واقعي، ومن ثَمَّ غير صحيح؛ ذلك أن السلطة في أي مجتمع من المجتمعات، وفي ظل أيّ نظام، وتحت أيّ فلسفة، إنما هي في النهاية وبصرف النظر عن الصيغ والشعارات، في يد البشر، يمارسون التشريع، والقضاء، والتنفيذ.. حتى لو تصوّرنا المجتمع الإسلامي الذي يتحدث عنه هؤلاء النفر من الباحثين، الذي يعلن حكّامه: أن الحكم لله لا للأمة.. فإننا سنجد أنفسنا أمام بشر يمارسون سنَّ القوانين بالاجتهاد، والحكم بموجبها، والقيام على تنفيذها، مع ادعائهم أنهم وكلاء عن الله، مصدر السلطة والحكم، وليسوا وكلاء عن الأمة.. فهم بشر يحكمون، رغم القول بأن الله هو الحاكم، ولا حاكم سواه.. وكل الجديد في هذا الأمر ـ إذا جاز أن يسمى ذلك جديداً ـ أننا سنكون عندئذ قد عدنا بعقارب الساعة إلى فلسفة (الحكم بالحق الإلهي)، على النحو الذي عرفته الفُرس أيام كسرى، وروما زمن قيصر، وأوروبا في عصور الظلام!**

ولن يقلل من سوء مثل هذا النظام وخطر مثل تلك الفلسفات السياسية القول بأن الحاكم ملتزم بالشريعة؛ لأن العدول عن مبدأ (الأمة مصدر السلطات)، سيحرر الحاكم بدرجات متفاوتة، من قيد تستخدمه الأمة للحيلولة دونه ودون الشطط والاستبداد، كما سيفتح له الطريق كي يضفي على نفسه قداسة دينية وسلطة ربانية تتنافى تماماً مع روح الإسلام.. وهذه قضية النظم والفلسفات، ولقد دفعت البشرية، من دون النظر إلى العقائد من مثل هذه الفلسفات في نظم الحكم.

فالنظم السياسية لا تنقسم إلى حتمية وإرادية؛ لأنها دائماً وأبداً إرادية، وسلطة في يد بشر، لهم إرادة تحكم تصرفهم في ما لديهم من سلطات (...)، فالسلطة التي تؤمن بأن الأمة هي مصدر السلطات، تحدد أن الحاكم فيها نائب عن الأمة التي توليه وتراقبه وتعزله إذا أخل بشروط الولاية، على حين أن السلطة التي يزعم أربابها أن الحاكم في السياسة والاقتصاد هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ تحدد أنها تحكم باسم الله ونيابة عنه، لا عن الناس.. فالتقسيم الحقيقي للنظم هو:

١) نظم تحكم أو تتحكم تحت ستار الحق الإلهي.

٢) نظم تفصح عن أن الحاكم بشر، ينوب عن البشر في سياسة المجتمع وحكمه، وأن الأمة هي مصدر السلطات»[٢٤].

---

(٢٤) المصدر السابق، ص ٣٨.

إذاً، سيادة الله تعالى المطلقة في الأمر والتشريع والملك، لا تتعارض أبداً مع مبدأ سيادة البشر؛ لأن السلطة الفعلية والواقعية على الأرض لا يمارسها إلا البشر وليس الله سبحانه وتعالى، وليست الشريعة بنفسها. الله ـ جلّ ثناؤه ـ لا ينزل بذاته المقدّسة العلية بين الناس ويلزمهم بالشريعة.

إنه الخيال والوهم الذي يجعلنا نتصوّر بأن الله تعالى يمارس السيادة السياسية على الأرض. ولو كانت السيادة السياسية من أفعال الله تعالى، لما بقي كافر على وجه الأرض، ولما بقيت منظومة قانونية وضعية أرضية تتعارض مع إرادة الله تعالى الشرعية.

السيادة على وجه الأرض لا يمارسها إلا البشر، والبشر وحدهم، وفق المرجعية الدينية والفلسفية التي يؤمنون بها.

إن المحافظين الإسلاميين الذين يرفضون سيادة الأمة، بحجة حاكمية الله، ويعتبرون سيادة الأمة عدواناً على الحق الإلهي في الحكم، ينتهي خطابهم ـ من دون وعي أو تعمّد ـ إلى إيهام القارئ بأن الحكم السياسي لا يمارسه إلا الله سبحانه، عبر نوّابه ووكلائه في الأرض؛ ولهذا كان (الخليفة ظلّ الله في الأرض) عند السنة، و(الإمام المعصوم كاشف عن إرادة الله) عند الشيعة، مع أن هؤلاء المحافظين يعرفون جيداً، كما يعرف ذلك العقلاء كافة، أن (الحكم بما أنزل الله) لا يقوم به إلا بشر لا عصمة لديهم؛ فالوحي بوصفه

سلطة دينية يحتاج دائماً إلى البشر ليصبح حقيقة واقعة مجسّدة، ويطبق في المجال الإنساني، فالوساطة البشرية كائنة بين الله المشرّع الآمر والبشر الآخرين المدعوين للانصياع لأوامره ونواهيه. ولا يمكن أن تتجسّد قيم ومبادئ الوحي الثابتة في الواقع المتغيّر إلا عبر الفاعل البشري المشروط بكل عوامل التاريخ.

إن إشكالية نظرية (الحاكمية)، على نحو ما يطرحها هؤلاء المحافظون، لا يمكن إلا أن تنتج طبقة سياسية، **دينية (ثيوقراطية)** تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من الإنابة الإلهية لها! سلطة تعلو على كل نقد أو محاسبة، ونفوذ لا حدود له؛ لأنها لا تحكم باسم أي فكرة مدنية دنيوية، ولا تستمد سلطانها من سيادة الشعب، وإنما تستمد سلطانها من حاكمية الله، فهم نواب الله ووكلاؤه الذين يطبقون إرادة الله في الأرض، ومن ثَم فمعارضتهم ورفضهم والخروج عليهم، هو رفض وخروج عن إرادة الله تعالى.

بعبارة أخرى: أن مشروعية سلطتهم السياسية ـ في مثل هذه الحالة ـ تنبع من سيادة الله تعالى الكونية وليس من سيادة الشعب. ومن ثم فهي شبيهة تماماً بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية قبل الإصلاح الديني وعصر الثورات.

ومن نافلة القول، أن ما يصحّ من نقد ونقض، يوجّه إلى نظرية (الحاكمية) السنية، يصحّ كذلك أن يوجّه إلى

نظرية (ولاية الفقيه) الشيعية، فالولاية ـ في الفكر الإمامي الشيعي ـ تشكّل استمراراً زمانياً إلهياً لنظرية النبوة والإمامة، من منطلق استحالة أن يترك الله الأرض وما عليها من دون أن يوجد بشراً مستخلَفين له بلا حجة وعصمة، يشهد على أعمالهم ويضبط إيقاع إمامتهم الإنسانية على الأرض؛ حتى لا تخرج عن إطار الخط الإلهي المرسوم لها. ومن ثَم، كان لا بد من وجود الإمام المعصوم الذي لا يخطئ، لكي يجسّد إرادة الله في الأرض بكل أمانة ودقة، أو فقيه ينوب عنه في حال غيبته[٢٥].

ـ ٨ ـ

إن الباحث لو رجع إلى خطابات الإصلاحية الإسلامية منذ بداية القرن الماضي، أي إلى عهد ما قبل تشكّل نظرية (الحاكمية) ونظرية (ولاية الفقيه)؛ لاكتشف أن كتابات العلماء والمفكرين الإسلاميين تتجه أكثرها إلى اعتبار أن (الأمة مصدر السلطات) في الإسلام، وقد كان هؤلاء ـ كما يقول الكاتب المصري فهمي هويدي ـ يستخدمون ذلك المبدأ الذي قررته الجمعية التأسيسية في عصر الثورة الفرنسية، ويكرِّس (السيادة للأمة)[٢٦].

وكان من القائلين بهذا الرأي، مفتي مصر الأسبق الإمام

---

(٢٥) حسين سعد، **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٤٣٦.

(٢٦) فهمي هويدي، **القرآن والسلطان**، ص ١٤٣.

محمد بخيت المطيعي في كتابه **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، الذي ردّ به على كتاب الشيخ علي عبد الرازق الشهير **الإسلام وأصول الحكم**، وكان من ضمن ما كتبه الإمام بخيت ـ رحمه الله ـ قوله: «**إن المسلمين هم أول أمة قالت بأن (الأمة مصدر السلطات كلها)، قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم**»[٢٧].

وفي الاتجاه ذاته كتب الشيخ السلفي محمد رشيد رضا في تفسير **المنار**[٢٨]، والشيخ عبد الوهاب خلّاف في «السياسة الشرعية»، والفقيه القانوني عبد القادر عودة في **الإسلام وأوضاعنا السياسية**[٢٩]، وغيرهم ممن رفعوا شعار «سيادة الأمة».

ومن أشهر الذين تناولوا هذه المسألة، كبير أساتذة القانون في العالم العربي، الدكتور عبد الرزاق السنهوري ـ رحمه الله ـ، الذي كان أول من دعا في مصر إلى اعتبار الشريعة الإسلامية، المصدر الأساس للقوانين. حيث كان يقول عن عقد الإمامة كما عرضه فقهاء الشريعة إنه: «**عقد حقيقي، مستوفٍ للشرائط من وجهة النظر القانونية... وأنه مبني على الرضا، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته، وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة**».

---

(٢٧) نقلاً عن: نفس المصدر، ص ١٤٤.

(٢٨) تفسير المنار، ٥/ ١٨٣.

(٢٩) الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٩٧ ـ ٩٨.

ثم أشار في موضع آخر إلى: «**أن مفكري الإسلام أدركوا جوهر نظرية (جان جاك روسّو) وهي التي تقول: إن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها، نتيجة لتعاقدٍ حرّ بينهما.. وقد عرف فقهاء الإسلام نظرية (السيادة) كما عبّر عنها روسّو فيما بعد**»[٣٠].

وعلى العموم، فهذا واضح إلى حدّ أن يكون بديهياً ـ كما يقول الدكتور القانوني علي عبد الحفيظ ـ : «ولا حاجة إلى الاختلاف في شأنٍ تحْكُمه البديهيات، فمسألة السيادة ينبغي ألا تتعارض فيها الآراء بين اختيارين، كلاهما في نفسه صحيح وغير متقاطع مع الآخر، فما يقابل القول بسيادة الله تعالى ليس القول بسيادة الأمة، وإنما يقابله القول بسيادة غيره من الآلهة، والأمم لا تدَّعي هذا لنفسها.

غاية ما في الأمر أننا حين نتحدث عن سيادة أمة، أو سيادة جماعة على نفسها، فإننا لا نزيد على كوننا قررنا ما هو بديهيّ وثابت، من أمر الله تعالى لخلقه الذين جعل لهم حريتهم، واختيارهم، واستخلفهم في الأرض ليقيموا حياتهم، وليتعاقدوا ويتعاونوا مع بعضهم.

فهل إذا ما قرر الناس أن يضعوا أيديهم مع بعضهم، وأن يتعاقدوا ويتعاونوا في الخير في ما بينهم، يكونون بهذه الإرادة المعبِّرة عن سيادتهم على قرارهم وعلى اختياراتهم،

---

(٣٠) ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ٢١٣.

في حالة تتقاطع مع سيادة الله تعالى على الكون؟

البداهة إذن تقرر أنه: إذا قصدنا بسيادة الأمة إسناد السيادة إلى شخص المجموع الاعتباري، باعتبار أنه شخص حرٌّ له سيادته على نفسه، وله مسؤوليته عن اختياراته؛ فهو إسناد صحيح لا مراء فيه، والسيادة مسندة إلى الأمة من هذه الجهة».

# الفصل الرابع

## الأمة هي الأصل

ـ ١ ـ

إذا علمنا أن (السيادة السياسية) سيادة دنيوية نسبية أرضية، خاضعة للعوامل والظروف التاريخية، وليست سيادة مطلقة تتجاوز التاريخ والطبيعة، ومن ثَم فهي لا تكون إلا للبشر، وهي بهذا المعنى لا يمكن أن تكون محلاً للتعارض مع مبدأ حاكمية الله تعالى، أو مبدأ هيمنة الشريعة؛ لأن إرادة الله تعالى، وهيمنة الشريعة، لا تتجلى ولا تتجسّد في الأرض إلا عبر وساطة البشر، عبر الفاعل البشري الاجتماعي، ومن ثَم فلا يُتصور ـ عقلاً وحسّاً ـ أن تكون السيادة إلا لذلك الفاعل البشري الاجتماعي، الذي بإرادته وقدرته، يمكنه أن يجسّد ويطبق الشريعة على أرض الواقع.

إذا علمنا هذا، فحينها نعود إلى السؤال الذي طرحناه سابقاً: من الفاعل البشري الذي تكون له السيادة وفق التصور الإسلامي.. الأمة أم الفرد؟

الجواب ـ بلا تردد ـ أن الأمة هي صاحبة السيادة في التصور الإسلامي، ولا يحق لأحد أن يستأثر بهذه السيادة من دونها، وليس في الإسلام ما يدلّ على أن السيادة محصورة في فرد معين أو في سلالة معينة، أو في طائفة معينة، أو في جنس معين، بل بالعكس، تضافرت النصوص والأدلة على التأكيد أن **الأمة بمجموعها هي الأصل**، وأنها مصدر السلطات، ومنبع الشرعية السياسية.

ـ ٢ ـ

ولعل أول مدخل شرعي وقانوني لإثبات سيادة الأمة، هو مبدأ (**أولية الحرية**)؛ فالناس من حيث الأساس الفطري، وُلِدوا أحراراً ابتداءً، قبل أن ينبثق لهم أي سلطان مادي أو معنوي، كما قال عمر (رضي الله عنه): (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)؛ فالأصل في الناس الحرية، بحسب الخلقة، والمنحة الإلهية، وأما الاستبداد فهو عارض وطارئ عليهم، ومن ثَم فالناس ـ بناءً على هذا الأصل ـ أحرار في اختيار قناعاتهم وسلوكياتهم، وتقرير مصيرهم بمحض إرادتهم، ولا حقّ لأحد في مصادرة هذا الحق البشري من أحد؛ لأنه لا ولاية لأحد من الناس على أحد من حيث الأصل؛ فالناس أحرار ابتداءً، ومن ثَم فلهم السيادة على أنفسهم وعلى أمرهم وعلى خياراتهم وقناعاتهم، بحسب القضاء الإلهي.

ولذلك لو جاز لأحد أن يصادر هذا الحق من أحد،

لكان ذلك لله ـ سبحانه وتعالى ـ ابتداءً، فقد أمر إبليس بطاعته؛ فاختار التمرد والعصيان، وعلى الرغم من ذلك لم يعاقبه فوراً على اختياره، بل أعطاه فرصة لمراجعة ذاته، والاعتراف بالخطأ، وحاوره بذاته المقدّسة، واستمع لاعتراضاته الشيطانية، وسمح له بإنشاء حزبه في الأرض، ولم يمنعه من استعمال جميع وسائل التغرير بمن استطاع من العالمين؛ لتكثير أتباعه واستمالة أعوانه، وقد استجاب ـ سبحانه ـ لمطلبه هذا، في البقاء إلى يوم الوقت المعلوم؛ ما يقطع بأصالة الحرية ونبذ الإكراه في التصوُّر الإسلامي(١).

يقول سيد قطب ـ رحمه الله ـ: «وفيه دليل تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد، وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه. وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني»(٢).

إن حرية الاختيار من المقاصد الشرعية الأساسية التي نجد تأصيلها بوضوح في **آيات (الاختيار)** التي استفاض بها القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ [الكهف: ٢٩] ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾ [يونس: ٩٩]. ﴿**لا إكراه في الدين قد**

---

(١) عبد النور بزا، **مصالح الإنسان ـ مقاربة مقاصدية**، ص ٧٧.

(٢) **في ظلال القرآن**، ١/ ٢٩١.

**تبيّن الرشد من الغي﴾** [البقرة: ٢٥٦]. **﴿يا أيها الناس عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون﴾** [المائدة: ١٠٥]. **﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** [الكهف: ٢٩]. **﴿فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾** [يونس: ١٠٨]. **﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾** [الرعد: ٤٠] **﴿فإن تولوا فإنما عليك البلاغ المبين﴾** [النحل: ٨٢]. **﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ﴾** [الشورى: ٤٨]. **﴿فذكر إنما أنت مذكّر. لست عليهم بمصيطر﴾** [الغاشية: ٢١ـ٢٢].

لقد جعل الإسلام الحرية، مبدأً أصيلاً يضرب بجذوره في أصل الاعتقاد، وذلك عبر عقيدة (التوحيد)، وهي الفكرة المركزية العميقة التي تتمحور حولها جميع المبادئ والقيم والتصورات الإسلامية؛ فالتوحيد في جوهره، هو عمق (التحرر).. التحرر من كل سلطان في هذا الوجود، سواءً أكان سلطاناً خارجياً، كسطوة الحكّام ورجال الدين والعادات والتقاليد، أو سلطاناً داخلياً، كالأهواء والشهوات والأوهام والخرافات.

لقد اكتسبت الحرية في التصور الإسلامي، قوة المبدئية ما لم تكتسبه في التصورات والفلسفات البشرية الأخرى؛ لأنها تنطلق من صميم اعتقاد المسلم، فشهادة التوحيد التي بها ينعقد الإسلام، تقوم على ركنين أساسيين: النفي (لا إله)، والإثبات (إلا الله)؛ فالنفي هو حقيقة التحرُّر،

والإثبات هو حقيقة التوحيد، والنفي قبل الإثبات، ومن ثَم فلا يمكن أن يتحقق كمال التوحيد ما لم يتحرَّر الإنسان من كل طاغوت في هذا الوجود.

ومن أعمق معاني الحرية التي تعنينا في موضوع السيادة، حرية المعتقد، وذلك بأن يكون المجتمع حراً في اختيار الأفكار والرؤى والمعتقدات التي يرى أنها هي الحق، أو في اختيار المرجعية أو المبادئ التي تتأسس عليها قوانينه، فلا يُكره على أن يعتنق منها ما لا يراه كذلك.

نعم، إذا اختار المجتمع الإسلام كمرجعية عليا للدولة، وفق إرادته الحرة؛ فالإسلام عقيدة وشريعة، والشريعة عبارة عن قواعد ومبادئ وقيم تتأسس عليها القوانين والأنظمة؛ ما يعني أن أفراد المجتمع (وفق ذلك الاختيار الحرّ) قد تعهدوا ضمناً بالالتزام والانضباط بتلك المرجعية، وما تمليه عليهم من قوانين وأحكام، وتحملوا مسؤوليتهم الكاملة إذا صدر من أحدهم ما يجرّمه القانون؛ لأن من التزم بشيء لَزِمَه، والعقد شريعة المتعاقدين، وإلا فلا معنى لمؤسسة الدولة والمجتمع والعقود والالتزامات والقانون والنظام العام.

بل إن الأمر لا يتوقف على مستوى الالتزام فقط، بل حتى إلى مستوى التشريع، فكل قانون أو نظام يتنافى ويتناقض مع المرجعية العليا للدولة، التي اختارها الشعب بإرادته الحرة، هو قانون لاغٍ ونظام باطل.

ولكن يجب أن يبقى اختيار مرجعية الدولة، في إطار

الإرادة الحرة للمجتمع، وليس في إطار الاستبداد والقمع والاستئثار بالقرار من دون الأمة؛ لأن خضوع السلوك الإنساني لمقتضى القوانين الاجتماعية، هو خضوع ناجم عن التزام الفرد بهذه القوانين، «والطبيعة المقاصدية للقوانين التي تحكم الفعل الإنساني، تؤكد أهمية تطابق المقاصد الاجتماعية ـ المتمثلة بالالتزامات الأخلاقية والتصورية ـ والمقاصد القانونية، فمن دون هذا التطابق بين الاثنين، يصبح القانون حبراً على ورق، ومن دونه تصبح الحكومة جلاداً لشعبها، تعتمد القوة المحضة للحيلولة بين الأفراد والتمرد على قوانينها، ولكنها تبقى عاجزة عن شحذ هممهم، واستنفار طاقاتهم الخلّاقة المبدعة لتحقيق الأهداف الاجتماعية العليا».

المقصود. . أن تجريد الإنسان من حرية الاختيار، يتنافى مع مقصد البلاغ المبين، فليس من البلاغ في شيء، أن يُحجر على إنسان، ويفرض عليه ما لا يريده، ولا يرغب فيه من المعتقدات والتصورات والأفكار والقوانين والمناهج والأنظمة وغيرها، وكما يقول الإمام الدهلوي: «**شرط المؤاخذة على الأفعال أن يفعلها الإنسان بالاختيار**»[٣].

والنبي (ﷺ) لم يُبعث جباراً متسلطاً على قومه، ولم يأتهم طالباً للملك، ولم يكرههم على قبول رسالة الله، وإنما بعث إليهم بشيراً ونذيراً، بعث لكي يؤدي البلاغ

---

(٣) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ١/ ٢٤.

المبين: ﴿**فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ**﴾، ﴿**ما على الرسول إلا البلاغ**﴾ [المائدة: ٩٩]، ﴿**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿**ليس عليك هداهم ولكنَّ الله يهدي من يشاء**﴾ [البقرة: ٢٧٢]، ﴿**فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر**﴾، ونحو ذلك من الآيات المستفيضة في تأكيد أصل مهمة الرسل، وهي البشارة والإنذار، ﴿**وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين**﴾ [الأنعام: ٤٨].

وما كان القتال ـ لاحقاً ـ بين الرسول (ﷺ) وقومه، إلا لأنهم ناصبوه العداء، وأخرجوه ظلماً وعدواناً، ولاحقوا دعوته وحاربوها بكل قوةٍ وعنفٍ وإرهاب، فما كان أمامه إلا القتال لكي يفتح الله بينه وبين قومه، وقد نصَّت آية الإذن بالقتال بوضوح على هذه العلة المقاصدية، وهي الظلم والاضطهاد وقمع الحريات، قال تعالى: ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير**﴾.

وسيأتي معنا مناقشة آيات الجهاد وعلاقتها بمبدأ الحرية التي أكَّدتها آيات الاختيار.

الذي نريد أن نخرج به من هذا التوضيح المختصر، أن العلاقة بين الحرية والسيادة، علاقة عضوية وسببية في آن؛ فـ (سيادة الأمة) نتيجة حتمية لـ (حريتها)، و(حرية الأمة) دليل قاطع على (سيادتها)، ولا يمكن أن نتحدث عن أمة حرّة وهي لا تمتلك سيادتها.

إن الأمم حين تنشد الحرية، فإنما تنشدها لكي تسترد سيادتها على نفسها وعلى أمرها، تلك السيادة التي اغتصبها واستولى عليها المستبدون، سواءً أكان استبداداً سياسياً أم دينياً، ولا معنى لتحرير أمة من الأمم ما لم تتحقق لها السيادة.

لقد ظلَّت الشعوب عبر التاريخ البشري تتوق إلى تحقيق (التحرر) في واقعها؛ لكي تتمكن من تجسيد إرادتها وقناعاتها ورغباتها وطموحاتها، من دون إجبار أو قهر أو وصاية من أحد، وظلَّ هذا التوق يراوح بين انحسار وتقييد، حينما تصدّه الظروف الخارجية القاهرة، وبين تمدّد وإطلاق حينما تسانده الظروف المواتية، وهذا الانحسار والتمدد في تحقيق الحرية، هو بحسب نضال الشعوب وجهادها وتضحياتها، حتى أصبح جهاد الشعوب من أجل الحرية. . هو الجهاد من أجل الحياة.

إذاً، لا يصح الحديث عن (حرية الأمة) ما لم تكن صاحبة (السيادة).

ـ ٣ ـ

المدخل الثاني في بيان سيادة الأمة، **(التكليف الإلهي)**، فالأمة هي محلُّ التكليف الشرعي، وهي المخاطبة به أصالةً. وليس فرداً معيناً من أفرادها، أو فئة معينة، أو سلالة معينة، بل الأمة بمجموعها، هي المكلَّفة بحفظ الشريعة وتطبيقها، وهي المستخلفة في حمل خاتم الرسالات، والقيام بمهمة الشهود بعد رسول الله (ﷺ).

ولو تتبعنا خطاب التكليف القرآني، لوجدناه موجهاً ـ

في جملته - إلى الجماعة أو الأمة المسلمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾، ﴿**إن كنتم مؤمنين**﴾، ﴿**إن كنتم مسلمين**﴾، ﴿**إن كنتم موقنين**﴾، ﴿**ولتكن منكم**﴾، ﴿**وأولي الأمر منكم...**﴾، ونحو ذلك؛ فالأمة هي الخليفة (أصالة) عن رسول الله (ﷺ)، وهي التي تملك ولاية أمرها، وهي بمجموعها أولى بالعصمة من الفرد، **وهذا يعني أن اتخاذ القرار السياسي، وممارسة الفعل السياسي، حق عام للأمة، ومسؤولية مشتركة بين المسلمين، وهنا يكمن مبدأ (السيادة).**

يقول تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**﴾ [البقرة: ١٤٣]، ولا يمكن أن تكون الأمة بمجموعها مكلفة تكليفاً إلهياً بمهمة الشهود الحضاري بعد رسول الله (ﷺ)، وهي في الوقت نفسه لا تملك السيادة على نفسها وعلى أمرها.

ويقول سبحانه: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ولا يمكن أن تكون الأمة مكلفة بمهمة الخيّرية في العالم، وأن تكون آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، وفي الوقت نفسه، لا تملك السيادة على نفسها وعلى أمرها.

أمة لا تملك سيادتها لا يصح تكليفها بمثل هذه المهام العظمى، بل إن أمة لا تملك سيادتها لا يمكن أن تكون شاهدة بالخيريّة على شعوب متحررة تملك سيادتها.

**ولهذا ليس من المبالغة إذا قلنا: إن سيادة الأمة شرط في صحة تكليفها**؛ فالعبد والعاجز والمُكْره تسقط في حقه كثير من التكاليف الشرعية، وكذلك الأمة حين يُغتصب حقها السيادي، ويمارَس عليها القمع والإكراه والإرهاب، فحينها لا يمكن أن تقوم بالواجبات الشرعية الكبرى، التي تحصل معها الخيريّة والشهود الحضاري، بل لا يمكن لها أن تقوم بمبدأ الاحتساب على حكّامها، ومراقبتهم ومحاسبتهم؛ لأن الاحتساب دليل على أنها صاحبة السيادة، وأن الأمر أمرها، والشأن شأنها، ومن ثَم فمن حقها الشرعي والقانوني، أن تراقب حكَّامها وتحاسبهم، فاحتسابها من منطلق (السيادة)، ولو لم تكن الأمة هي صاحبة السيادة، لما كان لها الحق في ممارسة ذلك الاحتساب؛ فالاحتساب على الحكّام فرعٌ عن ملكيّة الأمة وسيادتها على نفسها وأرضها وثرواتها.

وهذا الأمر كان واضحاً ومدرَكاً تماماً لدى الرعيل الأول من الصحابة (رضي الله عنهم) وقد تجلّى ذلك في خطب الخلفاء الراشدين، في أثناء توليتهم للخلافة، كقول أبي بكر (رضي الله عنه) في خطبة الرئاسة: «**أيها الناس إني قد ولّيت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني**»، ثم قال: «**أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم**»[٤].

---

(٤) رواها ابن إسحاق، كما هو عند ابن هشام، ٦/ ٨٢، وقال ابن كثير في **البداية والنهاية**، ٦/ ٣٠٦: «وهذا إسناد صحيح».

فقوله: (وُلّيت عليكم) أي أنتم الذين ولّيتموني، ولم أتولّ الولاية بنفسي، أو بتغلبي عليكم. وهذا تشديد على مبدأ سيادة الأمة.

وقوله: (فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني)، تشديد على إثبات حق الأمة في القوامة والرقابة على الحاكم أو رئيس الدولة؛ فهي تعاونه إذا أحسن، وتحاسبه وتنتقده وترشده إذا أساء، وهذا حق متفرع عن سيادة الأمة.

وقوله: (أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم)، تشديد صريح على فكرة (الإمارة الدستورية)، وأن سلطة الحاكم في الإسلام ليست مطلقة، وإنما مقيدة بدستور الدولة، ومرجعيتها العليا، التي هي ممثلة ـ في المجتمع المسلم ـ بالإسلام وشريعته، كذلك فيه تشديد على أن أوامر السلطة يجب أن تنبثق من المشروعية السياسية، بحيث لا تخالف المرجعية القانونية التي تمثل إرادة الأمة(٥).

لقد كانت المرحلة الراشدية، تقوم على أساس أن الفعل السياسي بكل مستوياته وتجلياته، يستمد مشروعيته من (إرادة الأمة) لا من (إرادة المتغلب). وقد قال عمر (رضي الله عنه) لأصحابه يوماً: **لن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم، فإن استقام فاتبعوه، وإن جنف قتلوه! فقال طلحة: وما عليك لو قلت فإن تَعوّج عزلوه؟ قال: لا. القتل أنكى لمن بعده!**(٦).

---

(٥) حاكم المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان**، ص ٢٩٥.

(٦) الطبري، ٢/ ٥٧٢.

هذا الأساس السياسي، ينطلق من رؤية عقدية تؤمن بأن الأمة بمجموعها هي الخليفة بعد موت الرسول (ﷺ)، في تطبيق الشرع وحفظه، وليس الإمام المعصوم أو الخليفة أو الملك أو الأمير أو الحاكم.

نعم.. جرى تاريخياً تسمية الحاكم السياسي خليفة للرسول، ولكن من حيث الوظيفة، وليس من حيث الاختصاص؛ فالأمة بمجموعها هي المختصة بالخلافة عن الرسول (ﷺ)، وليس لأحد من الناس الخصوصية في ذلك، وهي التي تختار - عن شورى ورضا - من يقوم عنها بهذه الوظيفة (وظيفة الخلافة) وكالةً ونيابةً وليس أصالة.

لقد ارتبط مفهوم الخلافة والإمامة في الفقه السياسي السلطاني القديم، بالقيادة السياسة للجماعة المسلمة، سواء أكان فرداً أم طائفة؛ ما أدى إلى استغراق وتوسّع الفقه السلطاني، في تحديد حقوق ذلك الحاكم وواجباته، وشروط إمامته، وصفاته ونحو ذلك، وهو استغراق قد يكون له ما يبرره؛ لأن الأحكام الشرعية المتعلقة بالقيادة السياسية مسألة بالغة الأهمية، فلا إشكال من هذا الوجه، ولكن هذا الاستغراق حول منصب الخلافة وارتباطها بالشخص الفرد، مبني على خلفية بنيوية مستبطنة في وعي الفقيه السلطاني، وهي مركزية السلطة واجتماعها في الحاكم الفرد؛ فالحاكم الفرد هو المصدِّر للأوامر والمراسيم التشريعية، وهو المنفّذ الوحيد لها، وبيده الولاية القضائية العليا، ومن ثَم فهو ظلُّ الله على الأرض، وبصلاحه يصلح أمر الدين والدنيا، وأما

الأمة فهي تابعة لهذا الحاكم الفرد، فإن كان صالحاً صلح أمرها، وإن كان فاسداً فسد أمرها.

ومن هنا كان وصف الأمة في التراث السياسي، بالعامة، والرعاع، والدهماء، ونحو ذلك مقابل وصف القيادة السياسية ومن يلتف حولها من الفقهاء والوجهاء، بالخاصة، والنخبة، والصفوة.

«إن ربط الخلافة بالأمة، بدلاً من إضافتها إلى القيادة التنفيذية، ليست مسألة اصطلاح لفظي، بل هي مسألة تحديد مفهومي، له أثره المهم في تصوّر طبيعة السلطة السياسية وحدودها، ومن ثَم في تطوير النظام السياسي الإسلامي في منهج متسق ومطّرد، ذلك أن اعتبار رئيس الدولة خليفة لرسول الله، بالمعنى الذي حددته النظرية السلطانية التراثية، والمتعلَّق بـ «حفظ الدين وسياسة الدنيا»، يؤدي إلى إعطاء منصب الخلافة مهام وصلاحيات فوق ما يحتمل، نظراً للدلالات الخطيرة التي يولِّدها هذا الاعتبار، والمتمثلة في النظر إلى مهام الخلافة ومقاصدها على أنها امتداد لمهام النبوة ومقاصدها»[٧].

**إذاً، التكاليف الشرعية الموجَّهة إلى الأمة بمجموعها، وخلافتها للرسول في القيام بمهمة الشهود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة النموذج الإنساني الرفيع**

---

(٧) لؤي صافي، **العقيدة والسياسة**، ص ١١٢.

**المتسامي، كل ذلك متوقف على سيادتها.. فلا شهود ولا خيرية بلا سيادة.**

ـ ٤ ـ

والمدخل الثالث، الذي من خلاله تتأكد سيادة الأمة، هو: **(عقد البيعة)**؛ «فالعلاقة بين الأمة والإمام تقوم على أساس عقد بين طرفين، تكون الأمة فيه هي الأصيل، والإمام هو الوكيل عنها في إدارة شؤونها، فالحكم والسلطة ليسا بالتفويض الإلهي، وليسا بالحق الموروث، بل بعقد البيعة بين الأمة والإمام»، وهذا يعني أن الإسلام في مبادئه السياسية، سبق الفكر الغربي في تحديد الأساس الفلسفي الذي يتم بموجبه ممارسة السلطة لصلاحيات وفق نظرية **العقد الاجتماعي**، كما هي عند: هوبز، ولوك، وروسّو، حيث يتنازل أفراد المجتمع بموجبه عن بعض حرياتهم للسلطة مقابل تنظيم شؤونهم وإدارتها بما يحقق المصلحة للمجموع»[(٨)].

إلا أن العقد الاجتماعي ـ كما يقول الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري ـ مبنيّ على أساس فلسفي نظري فقط، وهو افتراض حرية المجتمعات ابتداءً قبل انبثاق السلطة، بخلاف (عقد البيعة)، فهو قائم على أساس واقعي وعملي، «الذي على أساسه قامت الدولة الإسلامية في المدينة، حيث

---

(٨) حاكم المطيري، **تحرير الإنسان**، ص ٣٠٠.

هاجر النبي (ﷺ) ليمارس صلاحياته بموجب هذا العقد والاتفاق الذي تم برضا أهل المدينة، على أن يكون النبي (ﷺ) إماماً، له حق السمع والطاعة في المنشط والمكره. لقد كان (العقد الاجتماعي) للدولة الإسلامية حقيقة تاريخية تم برضا الطرفين، وكان أهل المدينة قد قالوا للنبي (ﷺ) في أول اجتماع لهم معه في مكة: (إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم وندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليك فلا رجل أعز منك)، فقد اشترطوا موافقة قومهم وإجابتهم للدعوة.

وقد عقد النبي مع أهل المدينة بيعتين مختلفتين: أما البيعة الأولى فهي على الإيمان بالله وعدم الإشراك به وطاعته، وأما البيعة الثانية فهي على إقامة الدولة الإسلامية والدفاع عنها، وهي بيعة الحرب. وعلى هذا الأساس المتمثل في عقد البيعة قامت الدولة الإسلامية في المدينة، فلم يدخلها النبي بانقلاب عسكري ولا بثورة شعبية، وإنما بعقد وتراضٍ، وقد أكد ذلك القرآن كما في قوله تعالى: ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم**﴾، فقد أثبت القرآن أن المسلمين في المدينة هم الذين يحكمون النبي، بتحاكمهم إليه وإيمانهم به، وأن هذا بمقتضى عقد الشهادة له بالنبوة، وأنهم يملكون القدرة على التحاكم إلى غيره والإعراض عنه، كما أعرض أهل مكة: ﴿**لست عليهم**

بمسيطر﴾، إلا أن هذا الإعراض يخرجهم عن دائرة الإيمان إلى دائرة الشرك بالله. وقد بايع النبي (ﷺ) الصحابة عدة مرات ـ كما في الحديبية ـ ليؤكد هذا المبدأ، وهو مبدأ السمع والطاعة بناءً على عقد البيعة»(٩).

وعلى هذا سار الصحابة (رضي الله عنهم)، «حيث عقدوا البيعة لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي، من دون إكراه ولا إجبار، وهذا من المعلوم من تاريخ الأمة بالضرورة القطعية التي لا يجحدها إلا مكابر، فلم يصبح أحدٌ منهم خليفة بالسيف، أو القوة، أو القهر للأمة على ذلك»، وإنما بموجب عقد البيعة.

وعقد البيعة، كسائر العقود، وهو عند الفقهاء أشبه بعقد الوكالة أو الإجارة، حيث إن الأمة هي الأصل، ومن تختاره حاكماً لها هو الوكيل عنها؛ ولهذا يقول الحجاوي في كشاف القناع: «وتصرفه ـ أي الإمام ـ على الناس بطريق الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين»(١٠)، وقد دخل (سيد التابعين) أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه)، فقال له: «السلام عليك أيها الأجير! فقيل له: قل الأمير، فقال: بل أنت أجير»(١١). وحين أراد معاوية أن يأخذ البيعة لابنه يزيد، وطلب من عبدالله بن عمر (رضي الله عنه) أن يبايع على ذلك، قال له

---

(٩) المصدر السابق، ص ٣٠١.

(١٠) **كشاف القناع**، ٦/ ١٦٠.

(١١) رواه أبو نعيم في **حلية الأولياء**، ٢/ ١٢٥.

ابن عمر: «إنما أنا رجل من المسلمين أدخل فيما دخل فيه المسلمون»[١٢]، وقال: «والله لو أن الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل فيه الأمة»[١٣].

ولهذا قال الإمام البغدادي في كتابه **أصول الدين**: «قال الجمهور الأعظم من أصحابنا، ومن المعتزلة، والخوارج، والنجارية، أن طريق ثبوتها (أي الإمامة) الاختيار من الأمة»[١٤]، ويقول الإمام الرازي: «الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة»[١٥]، بل حتى الماوردي يقول في **الأحكام السلطانية**، إنه إذا تنازع اثنان على الإمامة، «وادعى كل واحد منهما أنه الأسبق؛ لم تسمع دعواه، ولم يحلف عليها؛ لأنه لا يختص بالحق فيها، وإنما هو حق المسلمين جميعاً»[١٦].

**وهذا يعني أن الأمة ـ بناءً على أنها الطرف الأصيل ـ هي المنشئة لعقد البيعة، والموجبة له، وهذه الأصالة وهذا الإنشاء والإيجاب، هو نتيجة لسيادتها، فلو لم تكن سيّدة على أمرها، لما حُقّ لها أن تنشئ هذا العقد، ولما حُقّ لها أن تختار إمامها وتقوم بتوكيله لإدارة شؤونها؛ فاختيار الأمة لحاكمها، وعقد البيعة له، هو فرع عن سيادتها.**

---

(١٢) الطبري، ٣/ ٢٤٨.

(١٣) نفس المصدر.

(١٤) **أصول الدين**، ص ٢٧٩.

(١٥) نقله الإيجي في **المواقف**، ص ٣٤٥.

(١٦) **الأحكام السلطانية**، ص ١٠.

المدخل الرابع في بيان سيادة الأمة: مبدأ (**الشورى**) في الإسلام؛ فالله (ﷻ) وصف الأمة المسلمة بأن أمورها ـ دقّها وجلّها ـ يجب أن لا تنبثق إلا عن شورى بينهم وليس عن استبداد واستفراد، قال تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، «وهذا يفيد أن كل ما هو أمر مشترك بين الجماعة، فهو شورى بينهم، ولا يحق لأحد أن يغتصب الانفراد به والاستبداد بالتصرف فيه»؛ **لأن الأمر المشترك، تملكه الجماعة، ولا يملكه أحد من دونها، أو طائفة من دونها، وهنا جوهر السيادة، ومن ثَم فلا يمكن أن يكون التصرف في ذلك (المشترك) إلا عبر المشورة لا عبر التفرد والاستبداد.**

إن الشورى مبدأ ديني مقدّس في الإسلام، جاءت نتيجة وحي إلهي نزل على قلب محمد (ﷺ)، خلافاً لنشأتها عند الأمم الأخرى، حيث كانت نتيجة حاجة ولّدتها ظروف المجتمع، وصراعاته وجهاده الطويل في انتزاع حقه في المشاركة والشورى.

لقد كان رسول الله (ﷺ) من أكثر الناس تمثلاً لهذا المبدأ الديني المقدّس، يقول أبو هريرة (رضي الله عنه): «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (ﷺ)»[١٧]؛ وذلك استجابة وطاعة لأمر الله له: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾، مع أنه نبي معصوم مسدد بالوحي، فكيف بغيره؟

---

(١٧) رواه الترمذي.

«إن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يُستدل عليه بآية أو بآيتين، وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين، ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف.. والعمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية»[(١٨)].

يقول القاضي المالكي ابن عطية في قولته البليغة المتداولة: «والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب.. هذا ما لا خلاف فيه»[(١٩)].

وأعلى مراتب الشورى، ما كان متعلقاً بالحكم والسياسة، وأهم مسائل الحكم والسياسة، اختيار الحاكم، بحيث يكون عن (شورى بين المسلمين)؛ لأن أمر الولاية أمرهم وملكهم وحقهم الشرعي؛ فكان البتّ فيه عن شورى لا عن استفراد واستبداد، وكذلك عزل الحاكم إذا تعيّن عزله، يكون أيضاً عن (شورى بينهم) وليس عن تغلب وانقلاب، وكذلك مدة حكمه لو رأوا ذلك، وكذلك دستورهم الذي يريدونه أن يكون وثيقة بينهم وبين الحاكم الذي اختاروه وبايعوه، يكون عن شورى واستفتاء شعبي، ونحو ذلك من مقتضيات الحكم والسياسة.

---

(١٨) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم،» مجلة **المستقبل العربي**، العدد ٧٥، ص ١٣.

(١٩) **المحرر الوجيز**، ٣/ ٣٩٧.

لقد بلغ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، أن رجلاً قال: لو مات عمر لبايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة، فقام عمر خطيباً وقال: «قد علمت أن أناساً يقولون: إن خلافة أبي بكر كانت فلتة، ولكن وقى الله شرَّها، وإنه لا خلافة إلا عن مشورة، وأيّما رجل بايع رجلاً عن غير مشورة، لا يؤمر واحد منهما، تغرة أن يقتلا»[٢٠]. وفي رواية: «لا بيعة إلا عن مشورة»[٢١].

وقال للستة: «من تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه»[٢٢].

وفي رواية: «من دعا إلى إمارة لنفسه من غير مشورة المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه»[٢٣].

وقد ذكر ابن كثير في **البداية والنهاية**: أن عبد الرحمن بن عوف لما رضي أهل الشورى الخمسة أن يختار واحداً منهم، ثم لما انحصر الترشيح بين عثمان وعلي (رضي الله عنهما): «نهض عبدالرحمن بن عوف (رضي الله عنه)، يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين، برأي رؤوس الناس جميعاً وأشتاتاً، مثنى وفرادى، سراً وجهراً، حتى خلص إلى النساء في خدورهن، وحتى الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد

---

(٢٠) **مصنف** عبد الرزاق، ١٠/ ٣٠٢.

(٢١) نفس المصدر، ٧/ ٤٣١.

(٢٢) **طبقات ابن سعد**، ٣/ ٢٦٢.

(٢٣) ابن شبة في **تاريخ المدينة**، ٣/ ٩٣٦.

من الركبان والأعراب إلى المدينة، وفي مدة ثلاثة أيام بلياليهن»[٢٤].

وما كان عبد الرحمن بن عوف ليجتهد في سؤال الناس كل هذا الجهد، لولا أنه حق من حقوقهم، يحرم الافتئات عليهم فيه، أو مصادرته عليهم، أو سلبهم إياه، وأنه حق لعامة الناس، بلا تمييز بينهم.

وقد قال علي (رضي الله عنه) للناس بعد مقتل عثمان: «**إن بيعتي لا تكون إلا عن رضا المسلمين**»[٢٥]، ولما دخل المسجد قام خطيباً، وقال: «**يا أيها الناس، إن هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق إلا من أمَّرتم، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد**»[٢٦].

فتأمل قوله: «إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق»، وهنا معنى السيادة.

إن تكليف الأمة بالتزام (مبدأ الشورى)، في الأمر المشترك الذي يخص كل فرد فيها، دليل على أن الأمة بمجموعها، تملك هذا الأمر المشترك، فلا يجوز لأحد حينها التصرف فيه، إلا عبر المشورة، وهذا هو جوهر السيادة.

ولهذا يقول المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي:

---

(٢٤) **البداية والنهاية**، ٧/ ١٥١.

(٢٥) الطبري، ٢/ ٦٩٦.

(٢٦) الطبري، ٢/ ٧٠٠.

**«ومبدأ سيادة الأمة الذي نصَّ عليه الإسلام في قوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾**، هو المبدأ الذي وصلت الإنسانية إلى إقراره بعد كفاح طويل؛ ولذلك يجب أن يستمر هذا المبدأ في ظل الدولة الإسلامية»[٢٧].

إذاً.. (مبدأ الشورى) فرعٌ عن (سيادة الأمة).

---

(٢٧) **نحو الدستور الإسلامي**، ص ١٣٢.

# القسم الثاني

## الاعتراضات

## خلاصة ما سبق؛

أن الشريعة الإسلامية، هي المرجعية العليا، للتشريع في الدولة المسلمة، وهذه (المرجعية) لا يمكن أن تتجسد في إطار الدولة إلا عبر (الإرادة العامة) للأمة، والإرادة العامة لا يمكن أن تتجلّى كفعل سياسي إلا نتيجةً عن (سيادة الأمة)، أي وفق التخطيط التالي:

(سيادة الأمة) ⇐ (الإرادة العامة) ⇐ (المرجعية)

فسيادة الأمة ـ إذاً ـ مقدّمة أولية وضرورية لأجل تطبيق الشريعة.

وبالتالي.. لا يحق لأحد ـ وفق هذه السيادة ـ أن يفرض شيئاً على هذه الأمة، من دون الرجوع إلى الاحتكام إلى إرادتها وإلى الدستور الذي اختارته عبر صندوق الاقتراع. فإن اختارت الأمة منظومة القيم والمبادئ الإسلامية مرجعيةً عليا وإطاراً للتشريع والقوانين؛ فلا يحق لأحد أن يفتئت عليها أو يفرض ما يناقض ويعارض مرجعيتها الدستورية.

وإن اختارت الأمة تعطيل الشريعة، فسيكون الموقف، إعلان الإنكار والاعتراض الواضح لهذا الاختيار، مع القبول

والإقرار السياسي به.. نتيجةً للمسار التعاقدي القائم.. ثم بناءً على هذا المسار التعاقدي، نسعى إلى إعادة تطبيق الشريعة، وبالمسار نفسه الذي تمت به تنحيتها.

هذه هي النظرية السياسية التي تم شرحها، والتدليل عليها، خلال الفصول الأربعة الماضية.

ولكن ثَمة اعتراضات، يطرحها بعض الباحثين حول هذه النظرية، ويمكننا أن نلخِّصها في أربعة اعتراضات رئيسة، سنذكرها تباعاً:

# الاعتراض الأول

## لو أنّ إرادة الأمة اقتضت تعطيل الشريعة

ـ ١ ـ

قد يقول المعترض: إذا كانت الأمة، هي صاحبة السيادة ولا يحق لأحد أن يفرض عليها شيئاً من دون الاحتكام إلى إرادتها، فلو أن هذه الأمة رفضت الشريعة كمرجعية، فما هو الموقف الشرعي حينها؟

**قبل الإجابة**: لا بد من أن نشير **أولاً**، إلى أن هذا السؤال، وإن لم يكن مستحيلاً من حيث الإمكان العقلي، لكنّه ليس واقعياً بحسب منطق الاجتماع البشري، لأنه لا يُتصوّر أن تكون الأمة أمةً مسلمة، وفي الوقت نفسه يرفض أكثر من (ثلثيها) الشريعة الإسلامية. نعم الأمة قد ترفض حزباً إسلامياً معيَّناً وتسقطه سياسياً، لفشله وعدم نجاحه في إدارة البلاد، وقد ترفض كل الأحزاب الإسلامية، ولكن لا يُتصوَّر أن ترفض الأمة مرجعية الشريعة من حيث المبدأ.

الأمة المسلمة لن ترفض الشريعة الإسلامية كمرجعية عليا، إلا وقد رفضت الإسلام بالكلية، أو في حالة الجهل المطبَق بالإسلام، أي العودة إلى الجاهلية الأولى. والعودة إلى الجاهلية الأولى، أو الجهل المطبق بالإسلام، لا يُتصور وقوعه في مجتمع مسلم ديمقراطي منفتح وحرّ، بحيث يتجسد إسلامه في الواقع عبر تعليمه العام وجامعاته وإعلامه وثقافته وآدابه ونشاطاتها الإنسانية، ومع تمتّع فقهائه ودعاته ومؤسساته الدينية بالحرية والاستقلالية الكاملة.

لا يمكن أن نتصوّر وجود مجتمع مسلم (حرّ) على هذا النحو، وفي الوقت نفسه يرفض الشريعة الإسلامية كمرجعية! إلا إذا كانت الشريعة (ناقصة ومتناقضة) في نفسها! وحاشا لشرع الله أن يكون كذلك.

ـ ٢ ـ

هذا أمر.. والأمر **الثاني**؛ أن كثيراً من المعترضين، حين يتحدّثون عن إمكانية تغيير الأمة لدستورها أو مرجعيتها، يخلطون بين الدستور كوثيقة تشتمل على القواعد الأساسية التي تحدّد شكل الدولة، وترسم قواعد الحكم فيها، وتضع المبادئ والقيم لإطار التشريع، وبين العملية التشريعية العادية التي يقوم بها نوَّاب الأمة داخل البرلمان[١].

(١) انظر: إبراهيم أبو خزام، **الوسيط في القانون الدستوري**، ص ٥٩.

التشريع البرلماني الذي يمارسه نوّاب الأمة هو تشريع نسبي متغيّر، محكوم بإطار الدستور وثوابته، فلا يصح قانوناً، أن يصوّت البرلمان على شيء يناقض ثوابت الدستور ويعارضها، بل إن القاعدة الدستورية في فلسفة القانون، تنصّ على أن: كل تشريع يخالف قواعد الدستور هو تشريع باطل. وبالتالي فمن اختصاص المحكمة الدستورية أو العليا، إلغاء وإبطال ذلك التشريع حتى وإن صوَّتت عليه الغالبية[٢].

ولهذا تسمى التشريعات البرلمانية، بالقوانين المرنة والسائلة، لأنها متعلِّقة بمصالح الناس اليومية، والأمور الحياتية التي تقتضي التكيُّف والتفاعل والتطور المستمر، ولهذا يكفي في تمريرها) توفُّر الغالبية (العادية) وهي: (النصف زائد واحد)، مع التزامها بإطار الدستور وثوابته[٣].

بخلاف القانون الدستوري، والذي يوصف بالقانون (الجامد) أو (الصلب)، لأن إصداره أو تعديله، يتطلب إجراءات خاصة مشددة ومعقَّدة، لكي لا يفقد أهم مزاياه وهي: (الثبات والسموّ على جميع التشريعات والسلطات)،

(٢) عبد الحميد متولي، **القانون الدستوري والنظم السياسية**، ص ٧٥.

(٣) انظر: هنري روبرت [وآخرون]، **قواعد النظام الديمقراطي**، ترجمة عبد الله بن حمد، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٦٦، وبالمناسبة هذا من الكتب المهمة في شرح طريقة عمل البرلمانات الديمقراطية وقواعده.

بحيث يوفّر الضمانة الحقيقية للمواطنين في مواجهة الحكومات أو الأحزاب المختلفة والمتعاقبة، فالحكومات أو الأحزاب لا تستطيع بأغلبيتها العادية داخل البرلمان أن تتلاعب بنصوص الدستور، وتغيره لمصلحتها متى شاءت.

فلا يكفي في تعديل الدستور وتغييره توفّر الغالبية العادية فقط، أي (النصف زائد واحد)، بل لا بد من توّفر الثلثين على الأقل، كما إنه لا يتم اعتماده داخل قبة البرلمان، بل لا بد من أن يكون عبر الاستفتاء الشعبي. وكثير من الأنظمة لا تسمح لأي حزب سياسي أن يقترح تعديلاً دستورياً، بمجرد امتلاكه للأغلبية، بل لا بد من أن يتوفَّر له نسبة برلمانية تزيد عن (النصف زائد واحد)، وهذه النسبة تختلف من نظام إلى نظام آخر، فبعض الأنظمة تشترط ٦٥ في المئة وبعضها ٧٠ في المئة.

ثم إذا تحصّلت الحكومة أو الحزب على هذه النسبة المحددة دستورياً، فلا يمكنها أيضاً تعديل الدستور، وإنما يمكنها فقط أن تقترح تعديلاً للدستور، أي تقدّم مشروعاً للتعديل، وهناك فرق بين الاعتماد والاقتراح، ثم يُطرح هذا المشروع والاقتراح للاستفتاء الشعبي لأجل الاعتماد، وحينها لا بد من الحصول على الثلثين، وليس مجرد (النصف زائد واحد).

وبعض الأنظمة تشترط قبل طرح المشروع للاستفتاء، موافقة مجلس الشورى أو موافقة المجالس المحلية

أو الجمعية الوطنية أو موافقة رئيس الدولة، إلى آخر تلك الإجراءات المعقدة، التي تجعل من تعديل الدستور مسألةً صعبةً ومعقدةً وشديدةَ الحساسية وغير متاحة في أي ظرف.

ثم إنّ مواد الدستور نفسها، تختلف بحسب مرتبتها من حيث الأهمية والقوة، فهناك مواد هي من صلب الدستور وجوهره لا يمكن تعديلها بأي حال، إلا إذا تعطَّل الدستور، أو اندلعت ثورة شعبية عارمة، وما عدا ذلك فلا يمكن تغييرها عبر التصويت، لأنها تمثّل شكل الدولة وقواعد الحكم، بينما توجد مواد دستورية أخرى، أقل مرتبة وأخف تأثيراً، فلا يكون لتعديلها أو إضافة مواد عليها، انعكاس وتأثير كبير على نظام الحكم[٤].

ولهذا فغالب التعديلات الدستورية التي حصلت في بعض الدساتير العالمية كالدستور الأمريكي أو الفرنسي، لم تتعرض للمبادئ الأولية والأساسية التي يقوم عليها الدستور، كالمادة الأولى أو الثانية مثلاً، لأنها تُعتبر بمثابة المرجعية للدستور[٥].

والمقصود من كل هذه الإجراءات المعقّدة، هو أن يكون الدستور ثابتاً ومستقراً قدر الإمكان؛ لأن مرونة

---

(٤) انظر: إدمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، ص ٤٨.

(٥) إسماعيل مرزة، **مبادئ القانون الدستوري والعلم السياسي ـ النظرية العامة للدساتير**، ص ٦٦.

وسيلان قواعد الدستور وعدم ثباتها يؤدي إلى عدم استقرار الحالة السياسية وزعزعة نظام الحكم وفتح الباب على مصراعيه للتلاعب بالقوانين من قبل أصحاب المصالح والنفوذ والمال، أو الدخول في صراعات سياسية بين الأحزاب والفرقاء، تقود البلاد إلى نزاعات وفتن وربما إلى حرب أهلية. ولهذا فاستقرار الدستور وثباته، هو استقرار الواقع السياسي وثباته.

كذلك من مقاصد هذه الإجراءات المعقدة، هو أن يكون الدستور معبّراً حقيقياً عن (الإرادة العامة) للأمة، وليس معبِّراً عن إرادة فئة مسيطرة أو طبقة تملك النفوذ أو حزب معين متغلب في مرحلة من المراحل الانتخابية.

ـ ٣ ـ

**والأمر الثالث**، الذي تنبغي ملاحظته قبل الإجابة عن هذا الاعتراض، هو: أن تعديل المبادئ الفلسفية التي يقوم عليها الدستور أو تغييرها ليست مسألة فجائية، تحدث بين ليلة وضحاها ومن دون مقدمات سابقة، وإنما تكون نتيجة لإرهاصات وتحوّلات اجتماعية كبرى تحتاج إلى فترات زمنية طويلة وبطيئة وهي تحولات كامنة لا شعورية.

بعبارة أخرى، إنّ تغيير المبادئ المرجعية التي يقوم عليها الدستور هي نتيجة لتغيير البنية اللاشعورية للثقافة الاجتماعية، وتغيير هذه البينة اللاشعورية لا يحدث في سنة أو سنتين ولا في عقد أو عقدين بل قد يحتاج إلى قرنٍ من

الزمن، وربما أكثر، أي بعد حدوث مجموعة من التحوّلات والتغيّرات الاجتماعية العميقة والبطيئة والتي تُفضي إلى تبديل المنظومة المعيارية للقيم والأفكار والقناعات بمنظومة معيارية جديدة ومختلفة.

نحن إذاً، لسنا أمام قضايا عادية يتم تغييرها وتبديلها بمجرد استفتاء وتصويت عاديين، نحن أمام خلفيات قيمية ودينية وفلسفية لا تتغير ولا تتبدل إلا عبر تحوّلات تاريخية اجتماعية بطيئة وطويلة الأمد.

وبالتالي؛ فلا يُتصوَّر وفق منطق التاريخ ومنطق التغيير الاجتماعي، أن تختار الأمة الشريعة كمرجعية، ثم مباشرة، في الدورة اللاحقة تصوّت على تعطيل الشريعة، بشكل مفاجئ، ومن دون مقدمات، بل لا بد من أن يسبق ذلك إرهاصات ومقدّمات تنتهي إلى حدوث تغيّرات وتحوّلات كبيرة في البنية الثقافية للمجتمع.

**وهذا يعني، أن تعطيل الشريعة، إنْ حصل، فلن يكون بسبب الاستفتاء والتصويت كما يتصور بعضهم، فالاستفتاء والتصويت ليس إلا كاشف ومُظْهِر للبنية الثقافية الاجتماعية الجديدة، التي تشكلت وتكوّنت عبر إرهاصات وتحولات بطيئة.**

وبالتالي، فتعطيل الشريعة، ليس بسبب سيادة الأمة، وإنما بسبب التغيُّرات والتحوّلات التي طرأت على بنية المجتمع الثقافية. وحينها فالمساءلة لا تتجه إلى مبدأ (السيادة) وإنما إلى أسباب تلك التغيّرات والتحوُّلات التي

أدّت بالمجتمع إلى أن يتجاوز الشريعة كمرجعية.

ـ ٤ ـ

بعد هذه الملاحظات المهمة، التي لا بد من أن يدركها ويستحضرها بعضهم، عندما يطرح هذا الاعتراض.

نعود إلى الاعتراض، وهو: إن حصل بالفعل، ولو من باب الافتراض الذهني، أن تبنت الغالبية الساحقة للأمة رفض الشريعة الإسلامية كمرجعية للدولة، واستطاعت الحكومة المنتَخبة والممثِّلة لهذا الشعب، أن تستوفي جميع الشروط والضمانات القانونية في تعديل الدستور، فما هو الموقف حينها؟

**الجواب**: إن الموقف الشرعي، هو الموقف ذاته حين تتبنى دولة (الحاكم الفرد المستبد) رفض الشريعة كمرجعية.

سيقول المعترِض: إذاً (الحاكم الفرد) عطّل الشريعة، فسوف أسعى إلى التغلّب عليه، إذا ما توفرت لديّ القدرة والإمكان.

**فالجواب**: ونحن كذلك، إذا وصل حزب سياسي عبر (إرادة الأمة) ولا يؤمن بمرجعية الشريعة، فسوف نسعى إلى إسقاطه عبر (إرادة الأمة)، ونعيد للشريعة مرجعيتها.

بمعنى أوضح:

حين تغلّب (الحاكم الفرد المستبد) بقوة السيف والعنف

والقتل وألغى مرجعية الشريعة؛ فغاية ما تسعون إليه هو إسقاطه وخلعه، بالوسيلة ذاتها، أي بالقوة والعنف والقتل متى ما توفّرت لكم القدرة والإمكان وحينها يمكنكم تطبيق الشريعة.

وكذلك حين تصل إلى السلطة ـ من خلال (إرادة الأمة) ـ حكومة لا تؤمن بالشريعة كمرجعية ثم تقوم بإلغائها أي تقوم بتعديل الدستور عبر توفّر (الثلثين) وتحقق جميع الشروط والضمانات؛ فحينها سيكون موقفنا هو البدء والسعي من جديد إلى إسقاط تلك الحكومة والوصول إلى السلطة بالمسار السلمي ذاته، ثم عبر (الثلثين)، يتم إعادة تطبيق الشريعة.

أي: لن يكون موقفنا الاقتناع والرضا بالنتيجة كما يتوهّم المعترضون، وإنما مجرَّد القبول السياسي لها بناءً على التعاقد القائم بين أفراد الأمة؛ فالديمقراطية لا تطالب المتنافسين بأن يقتنع كل طرف بمشروع الآخر إنما مجرد الإقرار السياسي بالنتيجة، **والإقرار بالنتيجة لا يلزم منه الاقتناع والرضا بها.**

وبالتالي، إذا اختارت الأمة تعطيل الشريعة فسيكون الموقف إعلان الإنكار والاعتراض الواضحين لهذا الاختيار مع القبول والإقرار السياسي به نتيجةً للمسار التعاقدي القائم.. ثم بناءً على هذا المسار التعاقدي، نسعى إلى إعادة تطبيق الشريعة، وبالمسار نفسه الذي تمت به تنحيتها سابقاً.

ليس هناك فرق بيننا وبين المعترضين في مثل هذه الحالة؛ هم يسعون إلى تطبيق الشريعة عبر (مسار التغلب) بالعنف والقوة والإكراه والقتل ـ إن لزم الأمر ـ ونحن نسعى إلى تطبيق الشريعة عبر (مسار التعاقد) وبالوسائل السلمية المدنية.

هم يؤمنون بمرجعية الشريعة وبمبدأ إلزاميِّتها، ويسعون إلى تطبيقها وتجسيدها بالعنف والإكراه والقتل. ونحن كذلك نؤمن بمرجعية الشريعة وبمبدأ إلزاميِّتها، ونسعى إلى تطبيقها وتجسيدها ولكن من خلال الانتخاب والاستفتاء وعبر مؤسسات المجتمع المدني الحر والإعلام المفتوح وغيرها من الوسائل السلمية.

إذاً، ليس الخلاف حول مرجعية الشريعة، أو حول مبدأ (الإلزام) بالشرع، وإنما حول المسار الذي تنبثق منه السيادة تلك التي يمكننا من خلالها أن نخلع السلطة على (مرجعيتنا) التي نؤمن بها. هذه (السيادة) إما أن تنبثق من مسار (التغلب) والانقلاب أو من مسار (التعاقد) والتداول.

فإذا كان المعترضون يفترضون أن سيادة (الأمة) قد تؤدّي إلى تعطيل الشريعة، فنحن لا نفترض بل نجزم! ونعلم تاريخياً وواقعياً أن سيادة (الفرد المتغلب)؛ أدَّت وستؤدي إلى تعطيل الشريعة!

وإذا كان المعترضون يعتقدون بوجوب إعادة تطبيق

الشريعة وإمكانيتها عبر مسار (التغلّب) فنحن كذلك نعتقد بوجوب إعادة تطبيق الشريعة وإمكانيتها عبر مسار (التعاقد).

فليس الفرق في أنهم يسعون إلى تطبيق الشريعة، ونحن لا نسعى إلى تطبيق الشريعة، كلنا نسعى إلى تطبيق الشريعة ولكن بأي سيادة وعبر أي إرادة؟

المعترضون يختارون مسار (التغلب) لكي يفرضوا الشريعة، لكنهم لا يدركون، أنهم بهذا الاختيار لهذا المسار السياسي (التسلّطي)، قد شرَّعوا لغيرهم أن ينقلبوا ويتغلَّبوا عليهم، ويعطّلوا الشريعة، ثم يأتي (متغلِّب آخر) فيعيد تطبيق الشريعة، وسيأتي (متغلّب آخر) ويعطِّل الشريعة.. وهلمّ جرا.. من تَغلُّب إلى تَغلُّب.. من متغلِّب يطبق الشريعة، إلى متغلِّب يعطّل الشريعة.

وهذا ليس كلاماً نظرياً افتراضياً؛ بل هذا الذي كان يحصل عبر التاريخ، فالذي كان يحكم نتيجة للتغلب وسطوة السيف، يأتي من ينقلب عليه ويخلعه عبر التغلُّب وسطوة السيف والأمة كانت غائبة لا إرادة لها ولا تُستفتى ولا يُرجع إليها.

هذا هو مسار التغلب عبر التاريخ والذي يتبناه غالب المعترضين، بوعي أو من دون وعي!

الذي نطرحه، ويطرحه كثير من الإسلاميين المعاصرين الآن ـ علماء ودعاة ومفكرين ـ هو القبول بمسار (التعاقد).

التعاقد بين الأمة الذي هو نتيجة طبيعية لسيادتها على نفسها وعلى أرضها وثرواتها، فيتعاهد كل أفراد الشعب ـ عن طريق الاستفتاء وعبر صندوق الاقتراع ـ بأنه لا تنبثق أيُّ سلطة إلا من خلال إرادة الأمة، وبالتالي لا يحق لأيّ فرد أن يفرض شيئاً على الأمة أويلزمها به، من دون أخذ الشرعيّة من (إرادتها العامة).

# الاعتراض الثاني

## إشكالية الإمكان والتخيير في تطبيق الشريعة أو تعطيلها

ـ ١ ـ

قد يقول المعترض: إن الأصل في الشريعة أنها لازمة، وأنها ليست محلَّ اختيار وترجيح، بينما مبدأ (سيادة الأمة)، يجعل تطبيق الشريعة أو تعطيلها أمراً ممكناً، ومتوقِّفاً على إرادة الأمة واختيارها وهذا يعارض الطبيعة اللزومية للشريعة.

**والجواب:**

إنّ هذا الاعتراض ـ لو أمعنّا التأمل فيه ـ سنكتشف بأنه لا يصلح أن يكون اعتراضاً!

كيف؟

هذا السؤال ينطلق من إشكالية (الإمكان) أي إمكانية أن

تقوم الأمة بتعطيل الشريعة وتنحيتها، وهذا الإمكان افتراضه غير مؤثر وغير مشكل على النظرية ولا يصلح أن يكون اعتراضاً؛ لأن إمكانية تعطيل الشريعة عبر التاريخ البشري حاصلة في كل حال، سواء أقلنا بسيادة الأمة أم بسيادة الحاكم الفرد أم بسيادة طبقة من (أهل الحلّ والعقد) كلهم من الفقهاء الربانيين!

فالتزام كل هؤلاء بالشرع أو عدم التزامهم هما أمران ممكنان من حيث الإرادة البشرية؛ فقد يلتزم الحاكم بتطبيق الشرع وقد يعطّله لاحقاً أو قد يعطِّله من يأت بعده، وكذلك (أهل الحلّ والعقد) قد يلتزمون بتطبيق الشرع في أول الأمر وقد تدخل عليهم الدنيا لاحقاً وتفتنهم السلطة المطلقة فيبدِّلوا ويغيروا، كما غيّر وبدَّل غيرهم، أو يغيِّر ويبدِّل من يأتي بعدهم، فالإمكانية حاصلة في ظل المسار والشرط التاريخي.

وهذه الإمكانية، لا تتعارض مع كون الشريعة لازمةً في نفسها، فكون الشيء لازماً في نفسه، لا يعني أنَّ تحقُّقه في الواقع أمر لازم بالضرورة، فقد يتحقّق وقد لا يتحقق.

بعبارة فلسفية: اللزوم القيمي لا يعني بالضرورة اللزوم السببي، والمقصود باللزوم السببي، هو اللزوم العِلِّي القائم على الاطِّراد والضرورة.

فالصدق ـ مثلاً ـ لازم على كل إنسان من حيث القيمة الأخلاقية، ولكنّ لزومه لا يعني لزوم تحقُّقه من حيث الفعل

أي لا يلزم أن يحقِّق الإنسان ذلك الصدق بل يبقى أمراً ممكناً من حيث التحقّق الفعلي الواقعي، وإمكانية تحقّقه واقعياً لا يعني عدم لزومه من حيث القيمة الأخلاقية.

فالعلاقة بين الإنسان والقيم علاقة قصدية لا سببية، بمعنى أن انسجام أفعال مجموعة بشرية مع القيم التي يؤمنون بها، هو نابع من انسجام مقاصد أفراد هذه المجموعة مع تلك القيم، وليست نتيجةً عن قانون سببي طبيعي خارجي جبري لإرادة الإنسان وقصده.

ولهذا يفرّق الفلاسفة بين القانون السلوكي والقانون الطبيعي، فالقوانين الطبيعية التي تحكم حركة الأشياء تتّصف بالضرورة واللزوم بينما القوانين المنظِّمة للسلوك والحياة الإنسانية تتّصف بالاختيار والطواعية، **وبالتالي الإمكان.** ذلك أن الأشياء المادية تتحرك وفق أنساق معينة بناءً على ضرورة محضة، فالعلاقات بين الأشياء علاقة سببية يتحكم ضمنها السبب دوماً بسلوك المسبِّب وحركته، وفق قانون عام مطّرد ينطبق على جميع الأشياء المتشابهة بخصائصها النوعية.

لكن القوانين التي تحكم الحياة الإنسانية لها طبيعة خاصة متميزة؛ فالسلوك الإنساني متعلّق بإرادة الإنسان الحرّة، وخياراته الطوعية، وكما إن الإرادة الإنسانية حرّة، فإنّ الفعل الإنساني الناجم عن الإرادة الحرّة، **يتصف بالإمكان.**

فالشريعة لازمة وليست محلّ اختيار، ولكن لزومها ليس بمعنى اللزوم الاضطراري السببي، فقد يلتزم بها الفرد وقد لا يلتزم. وهذه طبيعة القيم السلوكية: الدينية والإنسانية: تجسيدها وتحقيقها وتطبيقها والالتزام بها في الواقع مرتبط بإرادة الإنسان، وقدرته البشرية، **وبالتالي فهي ممكنة من هذا الوجه**، وإمكانيتها لا تعني عدم لزومها في نفسها من حيث القيمة المبدئية.

إذا كان الأمر كذلك؛ فنحن إذاً بين إرادتين: (إرادة الأمة) و(إرادة المتغلّب) سواء أكان المتغلِّب فرداً أم فئةً تحتكر السلطة؟

**وكلتا الإرادتين ممكنة**، فالأمة فعلاً يمكنها من حيث الافتراض العقلي، أن ترفض (مرجعية الشريعة)، وكذلك المتغلِّب والمتسلِّط يمكنه أيضاً أن يرفض (مرجعية الشريعة).

وحينها فليس السؤال عن إشكالية افتراض الإمكان، فهو حاصل في تطبيق المرجعية وتعطيلها، في أي نظام سياسي تبتكره وتبتدعه العقلية البشرية.

وإنما السؤال الصحيح: أي الإمكانيتين أقرب وأسرع للتبديل والتغيير؟

وبتعبير آخر: أي الإمكانيتين أكثر ثباتاً وأبعد عن التبديل والتغيير؟

لا أظن عاقلاً يشك في أن إمكانية تبديل الشريعة وتحريفها وتزويرها من قبل المتغلِّب ـ سواء أكان فرداً أم حزباً ـ هي أقوى وأسرع وأكثر وقوعاً من إمكانية تبديل الشريعة من قبل الأمة بمجموعها.

فالأمم والمجتمعات ـ وفق سنن الاجتماع البشري ـ لا تغيِّر قناعاتها وقيمها ومبادئها إلا عبر سنين طويلة، بل ربما خلال قرون؛ بخلاف الحاكم الفرد المتغلِّب والذي بيده السلطة المطلقة، يمكنه أن يغيِّر قناعاته في ليلة واحدة، أو أنه يموت ويخلُفُه حاكم يؤمن بقناعات وقيم ومبادئ مختلفة تماماً عن قناعات الحاكم الأول.

فإذا كانت (الشريعة) يمكن أن تُعطّل وتلغى من حيث الافتراضان العقلي والواقعي سواء من قبل إرادة المتغلِّب الممكنة، أو من قبل إرادة الأمة الممكنة، فأي الإمكانيتين أفضل للشرع وأصلح له: إمكانية إرادة (المتغلِّب) أم إمكانية (إرادة الأمة) بمجموعها؟

هذا هو السؤال المنطقي..

ـ ٢ ـ

بعض المعترضين يقولون: ولكن هذا يعني أن الأمة ـ في نظرك ـ مخيّرة في تطبيق الشريعة من عدمه وهذا مناقِض ومصادِم مع قول الله تعالى: **﴿وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللَّه ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرةُ من أمرهم﴾**

[الأحزاب: ٣٦]، فالخيرة منفية أمام حكم الشرع؟

**الجواب**: نعم؛ بلا شك لا يمكن أن يقال بأن تطبيق الشريعة مسألة اختيارية، فالتخيير منهيٌّ عنه المؤمنَ أمام حكم الشرع، وهذا أمر مقطوع به، وهو مقتضى التسليم والاتباع.

ولكن ما معنى (التخيير)؟

التخيير له معنيان:

١) إما التخيير من حيث الشرع، وهو بمعنى (الإباحة)، بحيث يكون المؤمن أمام الشرع مخيّراً بين الامتثال أو الترك.. وهذا (التخيير) بهذا المعنى، هو الذي نَفَتْه الآية الكريمة، فمرجعية الشريعة لا يمكن أن تكون محلّ تخيير بهذا المعنى عند المؤمن، بل هي لازمة في كل الأحوال.

٢) وإما التخيير من حيث الإرادة، وهي الإرادة البشرية (الحرّة) التي خلقها الله في الإنسان، والتي على أساسها انعقد التكليف الإلهي: ﴿**وهديناه النّجدين**﴾ [البلد: ١٠]، ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدّم أَوْ يتأخّر**﴾ [المدثر: ٣٧]، ﴿**فمن شَاءَ فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿**فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً**﴾ [الإنسان: ٢٩]، ﴿**لمن شاء منكم أن يستقيم**﴾ [التكوير: ٢٨]. فالإنسان بهذا المعنى مخيّر فعلاً بين الامتثال أو الترك، ولولا هذه التخيير الإرادي لما انعقد التكليف الشرعي، فالتكليف قائم على

هذا (الاختيار) المتعلَّق بالواقع التكويني للإنسان.

ولنضرب بعض الأمثلة، حتى يتضح لنا التفريق بين المعنيين (للتخيير) بصورة أوضح:

**الأمر بالصلاة** مثلاً: فإن المؤمن ليس مخيراً من حيث الشرع (أي الإباحة)، إما أن يصلي أو لا يصلي، بل هو ملزم شرعاً بأن يصلي، ولكنه في المقابل هو مخيّر من حيث الإرادة الحرّة، أن يصلي أو لا يصلي، ولولا هذه (الإرادة الحرة)، لَما أمره الله تعالى بأن يصلي، لأنه سيكون مجبراً حينها، ويكون التكليف عبثاً.

النهي عن فعل الزنا أو شرب الخمر: فالمؤمن ليس مخيّراً من حيث الشرع، أن يفعل الزنا ويشرب الخمر أو لا يفعل ذلك، بل هو ملزم شرعاً بأن يجتنب فعل الزنا وشرب الخمر، ولكنه في المقابل هو مخيّر من جهة الإرادة (التكليفية/الحرّة) أن يفعل الزنا ويشرب الخمر أو لا يفعل، ولولا هذه الإرادة الحرة لما كان هذا التكليف الشرعي. لو لم يكن الإنسان هنا مخيّراً من حيث الإرادة لكان مجبراً، وحينها لا معنى للتكليف هنا.

مرجعية الشريعة هي لازمة على كل مؤمن، وليست محل تخيير، أي من حيث الإباحة، ولكن في المقابل هي محلّ تخيير من حيث الإرادة.

فالتخيير من حيث الإرادة لا يعني ولا يلزم منه التخيير

من حيث الشرع؛ فالإنسان متصف بالتخيير الإرادي على الدوام بناء على الواقع التكويني للإنسان، ولكن هذا لا يلزم منه التخيير القيمي أو الشرعي. والإنسان ملزَم بالصدق والأمانة والعدل والأخلاق ولكن التزامه بهذه القيم متوقف على إرادته الحرة في الاختيار، وبالتالي هو مسؤول عن اختياره هذا.

الديمقراطية القائمة على مبدأ (سيادة الأمة) غير معنية بمبدأ الاختيار بالمعنى الشرعي الإباحي وإنما هي معنية بالاختيار الإرادي الإنساني.

الديمقراطية تقول للمؤمن: لست معنية بكون الشريعة لازمة في اعتقادك، فليكن كذلك إنما أنا معنية بالكشف عن إرادتك أنت: هل تريد أن تلتزم بهذا الاعتقاد أو لا تريد؟

بمعنى آخر: أن الاستفتاء الشعبي الذي يحصل في النظم الديمقراطية، وظيفته مجرّد الكشف عن إرادات الناس وقناعاتهم، بغض النظر عن الطبيعة الإلزامية لتلك القناعات في نظر المؤمنين بها، هل يعتقدون بلزوميتها أم لا، المهم أن يعبّروا عن قناعاتهم وإيمانهم، والتعبير عن الإرادات والقناعات لا يعني إطلاقاً (التخيير الإباحي).

أرأيت لو أني سألتك: هل تريد أن تصلي؟

فهل معنى ذلك أني أخيّرك في أن تصلي أو لا تصلي،

بحيث إن كلا الأمرين مباح؟ أم أنني طرحت السؤال لكي استكشف عن إرادتك؟

الاستفتاء الديمقراطي ليس معنياً بالتخيير الشرعي الإباحي بأي حال، وإنما هو معنيٌّ بالتخيير الإرادي فقط، فلو افترضنا: أن شعباً مسلماً بنسبة ١٠٠ في المئة، يريد أن يختار الشريعة كمرجعية للدستور لأنه يعتقد بأن الشريعة لازمة الاتباع والتطبيق، بمقتضى إسلامه، فكيف يعبّر عن هذه الإرادة الصالحة والخيّرة؟

هل يصحَّ أن نقول له: لا يحقُّ لك أن تختار الشريعة كمرجعية، لأن الشريعة ليست محلَّ تخيير؟

إذاً، من يختار الشريعة؟

هل يصحَّ أن نقول للشعب: اصمت لا تعبّر عن إرادتك، فأنت لا يحق لك أن تعبّر عن إرادتك في اختيار الشريعة، لأن الشريعة لازمة؟!

إذاً، من يعبّر عن هذه الإرادة؟

ملائكة تنزل من السماء؟ أم الله جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه يتجلّى للبشر ويعبّر عن هذه الإرادة؟

إذا كان الشعب المسلم، لا يحقُّ له أن يختار الشريعة كمرجعية، فمن يجعل الشريعة مرجعية للدستور؟

هنا تكمن إشكالية الخلط عند المعترضين بين (التخيير

من حيث الشرع، و(التخيير) من حيث الإرادة!

لا بد في نهاية الأمر من أن تكون هناك واسطة بشرية، تملك الإرادة الحرّة، ويتجلّى عبر إرادتها هذا الاختيار، اختيار الشريعة!

وبالتالي، فالأمة مخيّرة فعلاً ـ من حيث الإرادة ـ في أن تختار الشريعة كمرجعية للدولة أو لا تختار ولكنها في المقابل ليست مخيّرة من حيث الشرع بل هي ملزمة دينياً بموجب عقدها مع الله تعالى، وهو: (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله).

# الاعتراض الثالث

## إذا كان الحاكم مسلماً، والشعب يرفض الشريعة كمرجعية

**قد يقول المعترض**: سلمنا لكم بكل ما سبق، لكن لو كان الحاكم مسلماً، والشعب يرفض تطبيق الشريعة، فهل يجوز للحاكم حينها أن يسلّم سلطته، ويخضع لإرادة الشعب؟ أم أنه يذهب إلى إكراههم وقهرهم بالعنف والقوة على تطبيق الشريعة، حتى ولو لزم الأمر إلى قتلهم وسفك دمائهم؟

**الجواب**: قبل الحديث عن جواز ذلك من عدمه، لا بد من أن نشير إلى أن هذا الاعتراض ينطلق من تصوُّر خاطئ لسيادة الأمة، كيف؟

الحاكم في ظلّ سيادة الأمة، سلطته منبثقة من إرادة الأمة وليست مفروضة عليها بالقهر والإكراه، بحيث نفترض تصادم الإرادتين: إرادة الأمة وإرادة الحاكم.

الحاكم في ظلّ سيادة الأمة جاء عن اختيار ورضا وليس عن تغلّب أو وراثة.. هو مجرَّد وكيل وأجير، تابع لسيادة الأمة، ومعبِّر عن إرادتها، وليس مصادماً لها، فالأمة هي التي انتخبته وعيَّنته، وهي التي ستحاسبه، وستعزله إذا أرادت، بناءً على أنها صاحبة السيادة.

فإذا افترضنا أن الأمة سترفض الشريعة في يوم ما، فحينئذ لن تختار إلا حاكماً يُعبّر عن إرادتها، ويكون وكيلاً عنها في تحقيق هذه الإرادة.

فكيف يمكن أن نفترض، التعارض أو التصادم بين إرادة الأمة وإرادة الحاكم، وهو ليس إلا وكيلاً عنها؟

من هنا يظهر وجه التناقض في إيراد هذا الاعتراض[١].

حتى ولو كان الحاكم مسلماً، فهو لا يملك السلطة التشريعية أو القضائية لكي يعارض الأمة ويقف ضد إرادتها لأنه ملتزم في نهاية الأمر بمبدأ سيادة الأمة وفق العهد والتعاقد المبروم بينه وبين الأمة، وإلا فإنها ستعزله وتستبدله بحاكم آخر.

إذاً؛ وجود شعب يرفض الشريعة كمرجعية، وحاكم

---

(١) الذين يفترضون هذا التصادم، بين إرادة الشعب، وإرادة الحاكم، ما زالوا يفكرون وفق المفهوم التقليدي القديم للحاكم عبر التاريخ الإسلامي، والذي كان يتقلّد السلطة عن طريق التغلّب، أو الوراثة، أي بعيداً عن إرادة الأمة، ولهذا يفترضون اختلاف إرادة الحاكم عن إرادة الأمة.

مسلم منتخب يعارض هذه الإرادة الشعبية، في ظلٍّ نظام سياسي يقوم على مبدأ (سيادة الأمة) هو افتراض خاطئ!

هذا من حيث التناقض ووجه الغلط في هذا الاعتراض.

أما الموقف الشرعي في مثل هذه الحالة، أي إذا كان الحاكم مسلماً والشعب يرفض الشريعة الإسلامية كمرجعية، هو كموقف يوسف (عليه السلام)، والنجاشي (رضي الله عنه) مع قومهما، حيث كان يوسف والنجاشي يملكان السلطة، وقومهما لا يؤمنون بدينهما، ومع ذلك لم يكرها قومهما على أتباع شريعتهما، يقول ابن تيمية رحمه الله:

**«... وكما كان يوسف الصدِّيق (عليه السلام) مع أهل مصر، فإنهم كانوا كفاراً، ولم يكن يمكنه أن يفعل معهم كل ما يعرفه من دين الإسلام، فإنه دعاهم إلى التوحيد والإيمان فلم يجيبوه. قال تعالى عن مؤمن آل فرعون: ﴿ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث اللّه من بعده رسولاً﴾** [غافر: ٣٤].

**وكذلك النجاشي ـ وإن كان هو ملك النصارى ـ فلم يطعه قومه في الدخول في الإسلام بل دخل معه نفر منهم، ولهذا لما مات لم يكن هناك من يصلي عليه، فصلى عليه النبي (صلى الله عليه وسلم) بالمدينة: خرج بالمسلمين إلى المصلّى فصفّهم صفوفاً وصلّى عليه وأخبرهم بموته يوم مات، وقال: «إن أخاً لكم صالحاً من أهل الحبشة مات». وكثير من شرائع الإسلام ـ أو أكثرها ـ لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر**

**ولم يجاهد ولا حجَّ البيت، بل قد روي أنه لم يكن يصلِّي الصلوات الخمس، ولا يصوم شهر رمضان، ولا يؤدي الزكاة الشرعية، لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه، وهو لا يمكنه مخالفتهم. ونحن نعلم قطعاً أنه لم يمكنه أنْ يحكم بينهم بالقرآن...»**[٢].

ثم قال: **«والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، فإن قومه لا يقرّونه على ذلك، وكثيراً ما يتولَّى الرجلُ بين المسلمين والتتار قاضياً، بل وإماماً، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها، فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلِّف الله نفساً إلا وسعها»**[٣].

فالحاكم المسلم ـ إذاً ـ في ظلّ سيادة شعبٍ يرفض الشريعة كمرجعية، هو كحال يوسف (عليه السلام) وحال النجاشي (رضي الله عنه) مع قومهما.

علماً بأن النجاشي كان ملكاً، صاحب سلطة مطلقة، ولم يكن حاكماً منتخباً ذا سلطة مقيّدة من قبل شعبه، ومع ذلك كان يراعي شعبه، فلم يكن يحكمهم بالقرآن، لأنهم سينكرون عليه ذلك، بل ما كان يقيم بينهم شرائع الإسلام.

بينما في ظلِّ النظام الديمقراطي القائم على مبدأ سيادة الأمة، يستطيع الحاكم المسلم إذا كان شعبه يرفض مرجعية

---

(٢) ابن تيمية، **منهاج السنة**، ٥/ ٧٠ ـ ٧١.

(٣) المصدر السابق.

الشريعة الإسلامية، أن يقيم شرائع الإسلام، فيصلي، ويصوم، ويحج البيت، ويؤدي زكاته الشرعية، ويلتزم بكثير من شرائع الإسلام في نفسه وفي أهل بيته، سوى أن مرجعية الدستور تكون تبعاً لإرادة الأمة ولعقيدتها وثقافتها، لأن الأمة هي صاحبة السيادة.

فأي الحالين أحسن: حال الحاكم المسلم في ظلّ النظام الديمقراطي مع شعب يرفض الشريعة الإسلامية كمرجعية، أم حال النجاشي (رضي الله عنه) مع قومه؟

لا شك في أن حالة الحاكم المسلم في ظلّ النظام الديمقراطي، ستكون أحسن بكثير من الحالة التي كان فيها النجاشي (رضي الله عنه)، لأن مبدأ سيادة الأمة، في ظلّ النظام الديمقراطي، لا يمنع الحاكم المسلم، أن يلتزم ويتبع الشريعة في نفسه أو في أهل بيته ونحو ذلك.

# الاعتراض الرابع

## أن أبا بكر (رضي الله عنه) قاتل المرتدين ولم يمنحهم حرية الاختيار

قد يقول المعترض: ولكن أبا بكر (رضي الله عنه) في حادثة المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة، لم يخضع لإرادتهم، بل قاتلهم، وهذا دليل على وجوب مقاتلة الحاكم شعبه إذا رفض الشريعة؟

**والجواب** عن هذا الاعتراض، من عدة أوجه:

**الوجه الأول**: أن التكييف القانوني والسياسي لحروب الردة، هي أنها أشبه بالحروب الانفصالية والأهلية، وليست حرباً دينية، كما هو شائع! ولا يعني هذا عدم وجود ردة دينية، بين القبائل المتمردة، بل كان من بينهم من أعلن خروجه عن الإسلام صراحةً، ولكن الدافع الرئيس للقبائل في ارتدادها وتمرّدها هو دافع سياسي اقتصادي بامتياز، وكان تمرداً مسلحاً وصريحاً على سلطة الدولة وكانت رغبة في الانفصال.

فبعد أن تمت البيعة لأبي بكر (رضي الله عنه) تسارعت الأنباء إلى (المدينة) بأن قبائل العرب قد انتشرت فيها (الردة)، ولقد تبع ورود

هذه الأنباء حضور وفود من هذه القبائل إلى المدينة تعلن لقيادة الدولة هذا الموقف الجديد! وهو بقاؤهم على إسلامهم وإيمانهم بالدين، ولكن مع (الارتداد) عن (الوحدة السياسية والاقتصادية) للدولة، من خلال الامتناع عن الزكاة. فهم باقون على عبادة الله وحده، وعلى الإيمان بنبوة محمد (ﷺ)، يقيمون الصلاة، ويصومون، ويحجون، أما الزكاة فإنهم سيصرفونها في قومهم، أي محليّاً بين من يستحقونها في مضارب خيامهم القبلية، ولن يدفعوا منها شيئاً إلى الخليفة، الحاكم بالمدينة، لأنهم لا يعترفون له بما كانوا يعترفون به للرسول (ﷺ) من السلطة والسلطان!

حدث ذلك من عرب وأعراب شبه الجزيرة العربية، وبعبارة النويري فإنه: «**لما قُبض الرسول (ﷺ)، ارتدت العرب كلها إلا قريشاً وثقيفاً، وأتت وفود العرب إلى أبي بكر مرتدين، يقرّون بالصلاة ويمنعون الزكاة**»[(١)].

وكما أشار المدائني ـ عند الطبري ـ إلى: «**أن وفود العرب إلى أبي بكر، يقرّون الصلاة ويمنعون الزكاة**»[(٢)].

وكذلك البلاذري: «**أن طوائف من العرب رضيت بإقامة الصلاة، ومنعت الزكاة**»[(٣)].

يقول الإمام الشافعي: «**أهل الردّة بعد رسول الله (ﷺ) ضربان: منهم قوم كفروا بعد إسلامهم، مثل طليحة،**

---

(١) **نهاية الأرب**، ١٧/ ٦٧.

(٢) الطبري، ٣/ ٢٤٢.

(٣) **فتوح البلدان**، للبلاذري، ص ٧٦.

**ومسيلمة، والعنسي، وأصحابهم، ومنهم قوم تمسكوا بالإسلام، ومنعوا الصدقات».**

فحروب الردّة التي خاضها الصدِّيق (رضي الله عنه) كانت لمواجهة انفصال القبائل المتمردة التي امتنعت عن دفع الزكاة، ولأجل تثبيت الوحدة السياسية للدولة الناشئة، فهي ليست ضدٍّ أناس يرفضون الإسلام بالكلية، مع وجود هذا النوع من الردة ـ بلا شك ـ بين الأعراب الذين اتبعوا أدعياء النبوة[٤]، ولكنها لم

---

(٤) كأتباع مسيلمة، والأسود، وطليحة وغيرهم من مدّعي النبوة، ولكن حتى هؤلاء المتنبئين، كان دافعهم سياسي في الغالب، يقول الدكتور محمد عمارة في تحليل تاريخي رائع ومتين: «لا بد من أن نلحظ ونعيَ عدداً من الحقائق، أهمها: (١) أن عقيدة التوحيد في صورتها، التي بلغت الذروة والنقاء، كما بشّر بها الإسلام، لم يذكر التاريخ أن أحداً من هؤلاء (المتنبئين) قد نالها بالنقض أو الإنكار أو التحريف. (٢) أن (نبوة) محمد عليه الصلاة والسلام لم يجحدها أحد من هؤلاء المتنبئين. وكل الذي ذكرته مصادر التاريخ عن هؤلاء في هذا الباب، أنهم أنكروا أن يكون محمد هو النبي الوحيد. لقد أرادوه نبياً لقريش، وأراد كل منهم نفسه (نبياً) لقبيلته، ومن غلبت عليه من صغار القبائل وضعاف الفخوذ والبطون. (٣) أن قضية (الوحي) والاعتقاد بوجوده كرباط يصل الإله الواحد بالنبي، لم تكن موضع إنكار من هؤلاء (المتنبئين).. فلقد زعم كل منهم أنه يوحى إليه، وألقى إلى أتباعه شيئاً من السجع الذي زعموا أنه ثمرة الوحي.. فهم إذاً لم ينكروا (الوحي) وإنما أنكروا تفرُّد محمد عليه الصلاة والسلام باستقباله.

إذاً، فنحن هنا أمام تمردات قبلية، تشق الوحدة التي أقامتها الدولة العربية الإسلامية الوليدة، التي يحكمها نبي قريش . . فهي انشقاقات ضد الوحدة . . ولأن دولة الوحدة هذه، يقودها نبي، فلقد زعم قادة هذه الانشقاقات أنهم هم الآخرون (أنبياء) . . . أي أننا نلمح الطابع السياسي، غير خفي، خلف تلك الغلالة الشفافة، بل المهترئة، التي زعموها (نبوة) لهؤلاء المرتدين». انظر: «الإسلام والحرب الدينية،» في: **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

طبعاً لا يعني أن تلك الحركات التي ادعت النبوة ليست كفرية، وخروجاً صريحاً على الإسلام، بل هي ردة صريحة عن الدين، ولكن دافعها الحقيقي، هو الرغبة في التنافس السياسي مع قريش، والتمرد عليها.

تكن هي الدافع الرئيس لتلك الحروب، فمعظم القبائل التي ارتدت عن دفع الزكاة كانوا يدينون بالإسلام ويؤدون الصلاة ولهذا اعتراض عمر، وبقية الصحابة (رضي الله عنهم) على قرار أبي بكر الصديق، في بداية الأمر، واستعظموا محاربة أناس يصلون، ولم يخلعوا التوحيد عن الدين، ولو كان ارتداد القبائل، خروجاً صريحاً عن الدين بالكلية، لما استشكل الأمر على الصحابة (رضي الله عنهم) في أول الأمر.

أخرج البخاري عن أبي هريرة (رضي الله عنه): لما توفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وكان أبو بكر (رضي الله عنه)، كفر من كفر من العرب، فقال عمر (رضي الله عنه): «**كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله** (صلى الله عليه وسلم): **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله**»[٥].

ولكن في نهاية الأمر، نفذت بصيرة أبي بكر (رضي الله عنه) وتجلَّت عبقريته في قراره التاريخي الذي أوجزه في قولته: «**والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عَناقاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله، لقاتلتهم على منعها**»[٦].

فهو إذاً، لم يحاربهم حرباً دينية؛ لأنهم على التوحيد في معظمهم، ويدينون بالإسلام، ويصلّون ويصومون ويحجون، بل ويزكّون، ولكنهم يصرفون زكاتهم في مضارب قبيلتهم، ويمتنعون

---

(٥) أخرجه البخاري مع الفتح، ٣/ ٣٠٨.

(٦) نفس المصدر.

عن دفعها إلى عاصمة الخلافة وبيت مال الدولة، فلا وجه إذاً، لمحاربتهم الحرب الدينية وإنما سيحاربهم حرباً سياسية تعيد للدولة هيبتها ووحدتها، وتضمن لهذه الوحدة النمو والتدعيم.

قال عمر: «**فوالله ما هو إلا أن شرح الله صدر أبي بكر** (رضي الله عنه)، **فعرفت أنه الحق**».

يقول العلامة أبو الحسن الندوي: «**إن المرتدين كما هو معلوم، لم يرفض الكثيرون منهم الجوانب العقائدية في الإسلام، والشعائر التعبدية، وإنما كان رفضهم للجانب الاجتماعي السياسي المتمثل في الخضوع لسلطة مركزية، ومن وظائفها جباية الزكاة، حتى إن عمر بن الخطاب ذاته قد (ارتبك) في أمر قتالهم، طالما أنهم مقرّون بالعقيدة، مقيمون للصلاة، غير أن الرؤية لدى أبي بكر كانت في غاية الوضوح... «والله لأقاتلنَّ من فرَّق بين الصلاة والزكاة».. وأنهى بذلك أول حركة تمرد (علماني) مسلَّح، حملت السلاح لفرض أفكارها بالقوة. إن أبا بكر لم يقاتل في المرتدين حركة فكرية كان يمكن أن تواجه بمثلها، وإنما قاتل حركة تمرَّد مسلَّح ضد السلطة الشرعية، راهنت على فرض التجزئة والجهالة، عوداً إلى الوضع الجاهلي القبلي**»[٧].

إذاً، نحن أمام حرب، هي أشبه بالحرب الانفصالية أو الأهلية، أو الحروب التي تخوضها الدولة لأجل تحقيق الوحدة السياسية وتثبيت دعائم الدولة، وهذه الحروب طبيعية، يتكرر حدوثها عبر التاريخ، خصوصاً في بداية نشأة

---

(٧) الندوي، **ردة ولا أبا بكر لها**، ص ٢٧.

الدول والسعي إلى توحيدها، بل حتى بعد استقرار الدول في ظلٍّ دستور ونظام ديمقراطيين قد تحدث مثل هذه الحروب، فالولايات المتحدة الأمريكية، وبعد استقلالها، وقيام دستورها ونظامها الديمقراطيين، تورطت لاحقاً في حروب أهلية بين الشماليين والجنوبيين سنة (١٨٦١ ـ ١٨٦٥) حيث أعلن جفرسون ديفيس ومعه إحدى عشرة ولاية جنوبية، الانفصال عن الحكومة الفدرالية وإعلان ما يسمى بـ (الولايات الكونفدرالية الأمريكية)، وقاد حرباً شعواء ضد (اتحاد الولايات الأمريكية) بقيادة إبراهام لنكولن، وقد أدّت هذه الحروب إلى مقتل ٦٢٠٠٠٠ جندي وعدد غير معروف من الضحايا المدنيين، ترتّب عليها إنهاء الرق في الولايات المتحدة واستعادة الاتحاد وتعزيز دور الحكومة الفدرالية.

فالنظام الديمقراطي وسيادة الشعب الأمريكي، لم يمنعا وقوع مثل هذه الحروب الأهلية التي قد تتورط فيها الشعوب بصورة ملجئة واضطرارية ولأسباب وعوامل تاريخية، ولكنها تبقى وقائع طارئة واستثنائية وليست الأصل! وبالتالي فلا يصحُّ أن نبني عليها المبادئ الكلية للنظام السياسي.

**الوجه الثاني**: أن قتال أبي بكر (رضي الله عنه) للمرتدين، لم يكن لمجرَّد ترك أمرٍ ديني فحسب، وإنما لأن ترك هذا الأمر الديني قد اقترنت به أحوالٌ وأسباب معتبَرة، اقتضت مقاتلتهم، فالقتال لم يكن فقط لأجل امتناع دفع الزكاة للسلطة السياسية القائمة، وإنما لأن هذا الامتناع سيؤدّي إلى انهيار نفوذ سلطة الدولة الإسلامية الناشئة على قبائل العرب المتفرقة، على أساس أن تسليم الزكاة لبيت مال دولة الخلافة، بالمدينة، كان هو المعيار

والرمز السياسيين لبقاء وحدة الدولة في ذلك الوقت. إضافة إلى أن امتناعهم لم يكن تمرّداً سلمياً فحسب كتمرد الخوراج في عهد علي (رضي الله عنه) في أول أمرهم بل كان تمرداً مسلحاً.

من هنا، اعتبر كثير من الفقهاء أن قتال المرتدين، هو من جنس قتال البغاة، يقول الإمام الخطّابي: «**الذين يلزمهم اسم الردّة من العرب كانوا صنفين: صنف منهم ارتدّ عن الدين، ونابذ الملّة، وعاودوا الكفر، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله: (وكفر من كفر من العرب) وهم أصحاب مسيلمة، ومن سلك مذهبهم في إنكار نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم). والصنف الآخر: هم الذين فرّقوا بين الصلاة والزكاة، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغي**»[8].

إذاً، نحن أمام، قتال، تكييفه الفقهي بأنه قتال بغاة، وأهل البغي عند الفقهاء: هم أهل الاعتداء والعدوان، «**والمراد هنا: الظلمة الخارجون عن طاعة الإمام (أي السلطة الشرعية التي اجتمعت عليها كلمة الأمة) المعتدون عليه، لقوله تعالى: لقوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾** إلى قوله: **﴿إنما المؤمنون إخوة﴾**... وأجمع

---

(8) **أعلام السنن**، ١/ ٧٤١. الصنف **الأول** المذكور في كلام الخطابي، تكييفهم الفقهي أنهم من جنس (المحاربين) كما يقول الإمام ابن حزم في كتاب **المحلى**، ١١/ ١٩٣: «**أهل الردة كانوا قسمين، قسماً لم يؤمن قط، كأصحاب مسيلمة، وسجاح، فهؤلاء (حربيون) لم يسلموا قط**». والمحاربون هم الأعداء المقاتلون من خارج دولة الإسلام، وبالتالي فهم لا يدخلون ـ أساساً ـ في معنى الشعب، بالمفهوم القانوني والفقهي لمعنى الشعب، ولهذا فهم خارج محلّ النزاع. والمصادر التاريخية تشير إلى أن الأسود، ومسيلمة، وسجاح كانوا من كهنة النصارى، ولم يدخلوا في الإسلام ابتداءً، وتبعهم كثير من نصارى العرب، ومن الأعراب المنافقين.

الصحابة على قتالهم، فإن أبا بكر قاتل مانعي الزكاة، وعلياً قاتل أهل الجمل وأهل صفين»[٩].

فأهل البغي في التوصيف الشرعي، هم أهل عدوان وظلم وتعدّي، بخلاف المظلومين وأصحاب الحقوق، فهؤلاء ـ كما هو معروف عند الفقهاء ـ لا يدخلون في مسمى أهل البغي.. يقول ابن عابدين الحنفي: «**إن المسلمين إذا اجتمعوا على إمام وصاروا آمنين به فخرج عليه طائفة من المؤمنين، فإن فعلوا ذلك لظلم ظلمهم به، فهم ليسوا من أهل البغي، وعليه أن يترك الظلم وينصفهم، ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام عليهم؛ لأن فيه إعانة على الظلم**».

المقصود أن مقاتلة أبي بكر (رضي الله عنه) للمرتدين هي مقاتلة بغاة، أي قتال فئة من المسلمين تمنّعت وتمرّدت وخرجت على السلطة السياسية وعلى القانون في ترك أمر ديني، وليس لمجرد كونهم تركوا ذلك الأمر الديني فحسب، فالمقتضي للقتال هو التمنّع والتمرد المسلح والخروج على سلطة الدولة والقانون.

ولو كان قتال المرتدين، لمجرّد تركهم لأمر ديني فحسب، لكان قتال الخوارج في زمن علي (رضي الله عنه) أولى من قتال مانعي دفع الزكاة، فالخوارج معصيتهم من حيث الديانة هي أشدّ وأعظم من معصية امتناع دفع الزكاة للإمام. فقد كفّروا صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وكفّروا عليّاً ومن معه وكفّروا فاعل الكبيرة واستحلوا الدماء والأموال وسبي النساء.. فهم بهذه التصرفات

---

(٩) الحجاوي، **كشاف القناع**، ٦/ ١٣٩.

قد تجاوزوا فعلة المرتدين في عهد أبي بكر (رضي الله عنه)، ومعصيتهم من حيث الديانة أعظم من معصية مانعي دفع الزكاة، ومع ذلك لم يقاتلهم عليٌّ ولا الصحابة (رضي الله عنهم) بسبب تلك المعاصي والجرائم الدينية العظيمة، علماً بأن الخوارج جاءت فيهم نصوصاً معينة تأمر بقتالهم وقتلهم ولكن الصحابة لم يقاتلوهم ابتداء، وقد قالوا لهم قولته الشهيرة: **«لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا»**.

وإنما قاتلهم عليّ والصحابة (رضي الله عنهم) لبغيهم واعتدائهم على الناس بالقتل والنهب والإرهاب، أي حينما خرجوا على سلطة القانون والدولة ولولا اعتداؤهم على الناس وخروجهم على سلطة القانون، لما قاتلهم الصحابة.

يقول ابن قدامة: **«وإذا أظهر قوم رأي الخوارج، مثل: تكفير من ارتكب كبيرة وترك الجماعة واستحلال دماء المسلمين وأموالهم؛ إلا أنهم لم يخرجوا عن قبضة الإمام [أي سلطة القانون]، ولم يسفكوا الدم الحرام، فحكى القاضي عن أبي بكر (رضي الله عنه): أنه لا يحلّ بذلك قتلهم، ولا قتالهم، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وجمهور أهل الفقه ورُوي ذلك عن عمر بن عبد العزيز»**.

قال ابن مفلح: **«وإن أظهر قوم رأي الخوارج ولم يخرجوا عن قبضة الإمام؛ لم يُقاتَلوا ولم يُتعرَّض لهم وتجري الأحكام عليهم، كأهل العدل** [أي حقوق المواطنة] **ذكره جماعة. وسأل المرُّوذي** [الإمام أحمد] **عن قوم من أهل البدع، يَتعرّضون ويُكفِّرون؟ قال: لا تعرضوا لهم، قلت: وأي**

**شيء تكره من أن يُحبسوا؟ قال: لهم والدات وأخوات!!»** [أي لهم عيال فلا ينبغي أن يسجنوا].

فتأمل.. كيف وصل الإسلام إلى أن يكفل حقوق طائفة بلغت من الانحراف أن تتبنى أفكاراً قد تهدّد الأمن والسلم الاجتماعي، من التكفير، واستحلال الدماء ونحو ذلك.. ومع ذلك، تسامح معها الإسلام واستوعبها وكفل حقوقها ما دامت ملتزمة بالقانون ولم ترتكب جناية توجب العقوبة.

المقصود من هذا كله، أنه لو كان قتال أبي بكر للمرتدين لأجل ترك أمر ديني فحسب، لكان قتال الخوارج أولى، ولكن قتال أبي بكر (رضي الله عنه) كان لأجل التمنع والتمرد المسلح والذي كان سيفضي إلى انهيار سلطة الدولة الناشئة. وهكذا كان قتال عليّ (رضي الله عنه) للخوارج في ما بعد، حين قتلوا وبغوا وسرقوا واعتدوا على الناس، فأصبحوا يهددون نظام الدولة والسلم الاجتماعي.

قال ابن قدامة: «**إن أمكن دفعهم** [أي الخوارج ومن كان مثلهم] **بدون القتل، لم يَجُز قتلهم، لأن المقصود دفعهم، لا قتلهم، ولأن المقصود إذا حصل بدون القتل، لم يَجُز القتل من غير حاجة... والأخبار الواردة في تحريم قتل المسلم، والإجماع على تحريمه، وإنما خُصَّ من ذلك ما حصل ضرورةَ دفع الباغي والصائل، ففيما عداه يبقى على العموم والإجماع فيه، ولهذا حَرُمَ قتل مدبرهم وأسيرهم، والإجهاز على جريحهم، مع أنهم إنما تركوا القتال عجزاً عنه، ومتى ما قدروا عليه، عادوا إليه! فمن لا يُقاتل تورّعاً عنه مع قدرته**

**عليه ولا يُخافُ منه القتال بعد ذلك أولى، ولأنه مسلم».**

إذاً، القتال ليس لأجل القناعات والأفكار والمرجعيات، وإنما لأجل حفظ نظام الدولة، وحماية الأمن، وسلطة القانون! وأما الأفكار والمذاهب فليست أخطر ولا أسوأ ولا أعظم جرماً من مذهب الخوارج! ومع ذلك كان تركهم هو المذهب الصحيح الذي عليه عامة الفقهاء.

**الوجه الثالث**: إننا لسنا أمام دولة اكتملت ـ فعلياً ـ في بنائها السياسي، واستقرت في تماسكها وبسط نفوذها، نحن أمام قبائل متفرقة في جزيرة العرب، كل قبيلة لها زعيمها، ولها سلطتها واستقلالها الداخلي، بعض هذه القبائل عقدت حلفاً أو معاهدة مع النبي (ﷺ) في حياته، وبعضها لم تعقد أي معاهدة، وبعضها آمنت في زمن الرسول، وبعضها لم تدخل في الإسلام بعد. وغالب هذه القبائل التي دخلت في الإسلام كانت تعطي الزكاة لجباة النبي (ﷺ)، وبعضها لم تكن تعطي الزكاة لأنها لم تدخل في الإسلام(١٠).

وإعطاء الزكاة للنبي (ﷺ) مع كون ذلك عبادة لله وطاعة له، إلا أنها كانت بمثابة الرمز السياسي الوحيد الذي تتجلى فيه سلطة المدينة على هذه القبائل، ولكن محلياً، وكانت كل قبيلة لها سلطتها وزعيمها واستقلالها، وبالتالي لم تكن هناك دولة بالمفهوم الحديث للدولة، بحيث تبسط نفوذها الكامل ـ فعلياً ـ على خارطة الجزيرة العربية.

---

(١٠) انظر: غيداء خزنة كاتبي، **حروب الردة في الإسلام**: ص ٦٥. وقد توسعت كثيراً في نقل المصادر التاريخية الأصلية، في بيان علاقة الرسول (ﷺ) بقبائل العرب.

نحن إذاً، أمام سلطة تقليدية بسيطة ولسنا أمام سلطة سياسية مركّبة ومعقدة، كحال السلطة المدنية المعاصرة في الدولة الحديثة، وبالتالي لا يصح استدعاء هذه الواقعة التاريخية السياسية، وهي بهذه السياقات والمواصفات الخاصة إلى سياقات ومواصفات مختلفة تماماً.

ولهذا حين تكررت حادثة الردّة، في عهد العمرين: عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز (رضي الله عنهما) اتبعا سياسة مختلفة عن سياسة أبي بكر، لاختلاف الواقع واختلاف الظروف والعوامل التاريخية، فقد تركا من ارتدّ ممن أسلم من أهل الكتاب، وردّوهم إلى الجزية، وذمتهم، وعدم حبسهم، أو التعرض لهم، فضلاً عن عدم قتالهم، وكذلك فعل عمر بن الخطاب في أهل تستر، حين كفروا وقاتلهم المهاجرون وسبوهم فأمر بتحريرهم وردّهم إلى جزيتهم.

روى سعيد بن منصور في **سننه**[١١] «... أن تستر فُتحتْ صلحا ثم كفر أهلها، فغزاهم المهاجرون وسبوهم، فأمر عمر بن الخطاب من سبي منهم أن يردّوا إلى جزيتهم، وفرَّق بين سادتهم».

وأخذ بهذه السنة العمرية، الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، فقد روى عبد الرزاق في **المصنف**[١٢] **«أن قوماً أسلموا (من أهل الجزيرة بالعراق)، ثم لم يمكثوا إلا قليلاً حتى ارتدوا، فكتب فيهم ميمون بن مهران إلى عمر بن عبد العزيز،**

---

(١١) أثر رقم ٢٥٨٨.

(١٢) أثر رقم ١٨٧١٤.

**فكتب إليه عمر: أن رُدَّ عليهم الجزية ودعهم».**

إذاً، حينما نتحدث عن حادثة الردّة، فنحن نتحدث عن واقعة مخصوصة، لها سياقها التاريخي، ولها حكمها الخاص، ولسنا أمام قاعدة كلية مطّردة.

**الوجه الرابع**: إننا حين نقرأ في حادثة الردّة، نجد بأننا لسنا أمام شعب، بالمفهوم المدني الحديث له، ينازع في مرجعية الدولة، أو يطالب بحق من حقوقه السياسية، أو يطالب بعزل رئيسه، وإنما نحن أمام قبائل متفرقة تمردت بصورة مسلحة، وتسعى إلى الانفصال، مما سيؤدي إلى انهيار سلطة الدولة الوليدة. فنحن إذاً أمام تمرَّد سياسي مسلح، ولسنا أمام مطالب شعبية مشروعة.

**ولهذا حين خرجت فئة متمرِّدة على عثمان (رضي الله عنه) في عهده**، لم يكن تعامله ولا تعامل الصحابة معهم، كتعامل أبي بكر (رضي الله عنه) مع المتمردين في عهده، وذلك لسببين: **أولاً**، لأن ملامح الدولة كانت أكثر وضوحاً في عهد عثمان، من الدولة الناشئة في عهد أبي بكر، وبالتالي فنحن أمام شعب ورعية يعلنون ولاءهم واتباعهم للدولة، بل يطالبون بحقّ لهم، بغض النظر عن صحة هذا الحق أو بطلانه. **ثانياً**، أن تلك الفئة الخارجة لم تكن فئة انفصالية، تطالب بالانفصال عن جسم الدولة وسلطتها، كما هو حال المرتدين في عهد أبي بكر، وإنما كانوا يطالبون بعزل ولاة الأقاليم، ثم طالبوا ـ في ما بعد تطور الأحداث ـ بعزل رئيس الدولة (الخليفة).

ومع ذلك لم يكن التعامل معهم كالتعامل مع المرتدين

في عهد أبي بكر، بل استقبلهم وسمع مقالتهم، ثم كتب لهم ما تصالحوا وتشارطوا عليه، ثم لما عادوا إلى ديارهم، وهم في الطريق وقع في أيديهم كتاب (مزوّر منسوب لعثمان (رضي الله عنه)) إلى ابن أبي السرح أمير مصر، بأن يسجنهم ويعاقبهم، فانقلبوا عائدين إلى المدينة، يطالبون بخلع الخلافة عن عثمان، أو قتله! فحاصروا بيته عدة أيام، ولم يقاتلهم أحد من الصحابة، بل لمَّا همَّ بعض أبناء الصحابة للدفاع عن بيت أمير المؤمنين، نهاهم عثمان (رضي الله عنه)، ومنعهم من ذلك، خشية أن يراق دم مسلم من أجله!

**الوجه الخامس**: أن موقف أبي بكر (رضي الله عنه) هو موقف له خصوصيته، في نازلة لها خصوصيتها، اجتهد فيها (رضي الله عنه) بما يعتقد أنه الصواب، وقد كان هو الصواب فعلاً، ولكن ذلك الاجتهاد (الصحيح) لم يكن مبنياً على حكم قطعي محكم في تلك المسألة، بحيث لا يصحّ فيها الاجتهاد والنزاع. لأنه لو كان كذلك، لما اعترض عليه عمر وبقية الصحابة (رضوان الله عليهم)، يقول الإمام الجويني رحمه الله:

**«... اجتهاد الإمام إذا أدَّى إلى حكم في «مسألة مظنونة»، ودعا إلى موجب «اجتهاده» قوماً، فيتحتّم عليهم متابعة الإمام، فإن أبوا، قاتلهم الإمام، كما قاتل الصدِّيق (رضي الله عنه) مانعي الزكوات في القصة المعروفة. ثم قتالُه إياهم لا يعتمد ظنّاً، فإنه لا يسوغ تعريض المسلمين للقتل من الفئتين على ظنٍّ وحدس، وتخمين نفسٍ، بل يجب اتباع الإمام قطعاً في ما يراه من المجتهدات، فيُرتِّب القتال على أمرٍ مقطوع به، وهو تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه، «وإن كان أصله**

**مظنوناً»، ولو لم يتعيَّن اتباع الإمام في مسائل التحرِّي لما تأتَّى فصل الخصومات في «المجتهدات»**[13].

فنحن إذاً، أمام اجتهاد جزئي في نازلة معينة لها ظروفها التاريخية، فلا يصحّ حينها أن نرفع هذا الاجتهاد الجزئي إلى مرتبة الأصل الكلي، أي الأصول والقواعد الكلية في باب السياسة الشرعية لا تستمد إلا من نصوص الوحي، وليس من الخبرة السياسية التاريخية في عصر الصحابة، لأن تلك الخبرة السياسية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالظروف والعوامل التاريخية لتلك المرحلة. والخبرة السياسية للصحابة هي في نهاية الأمر تجسيد وتطبيق للمبادئ والأصول الكلية التي تحكم الفعل السياسي، **فلا يصحّ أن نخلط بين الفعل السياسي التاريخي والأصول الكلية التي تحكم الفعل السياسي.**

ومن هنا وقع الاختلاف الطبيعي بين سياسية أبي بكر وبين سياسة عمر في بعض الوقائع، وكذلك سياسة عثمان وسياسية علي، (رضي الله عنهم) أجمعين، ولكن الأصول الكلية للفعل السياسي كانت واحدة لدى الخلفاء الراشدين، بخلاف التطبيق.

وبالتالي، فلا يصحُّ أن نأخذ هذا الاجتهاد الجزئي التاريخي، ونتعامل معه كأصل كلِّي مطّرد، بل إن بعض الباحثين، صار يأخذ هذا الاجتهاد الجزئي التاريخي ويعارض به آيات الاختيار المحكمة في القرآن، أو يعارض به فعل الرسول (صلى الله عليه وسلم) في مكة، والمدينة، فالنبي (صلى الله عليه وسلم) لم يرفع في مكة السيف، ولم يدخل المدينة بالسيف.

---

(١٣) الجويني، **الغيائي**، تحقيق عبد العظيم الديب، ص ٣٥٠.

كذلك لا يصحُّ أن نعارض بهذا الاجتهاد الجزئي ما ثبت عن يوسف (عليه السلام) والنجاشي (رضي الله عنه)، في التعامل مع قوميهما الكافرين، أو أن نعارض به مواقف الخلفاء الراشدين الثلاثة: عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم) أجمعين، وقد مرَّت عليهم في عهودهم حركات من الردة والتمرد السياسي، ولم يكن تعاملهم كتعامل أبي بكر.

لا يعني هذا عدم صحة اجتهاد أبي بكر، بل هو الصواب بلا شك، وقد وافقه جميع الصحابة في ما بعد، ولا ندري كيف سيكون حال جزيرة العرب وحال الإسلام، لولا ذلك القرار السياسي الرشيد الذي اتخذه أبو بكر بكل حزم وإصرار.

ولكن يبقى ذلك القرار اجتهاداً جزئياً في واقعة تاريخية معينة، وليس أصلاً كليّاً مطّرداً في باب السياسة.

**الوجه السادس**: أن فعل أبي بكر (رضي الله عنه) عارضه عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه)، وغالب كبار الصحابة (رضي الله عنهم)، بل حصل بينهم جدال ونقاش، انتهى إلى اقتناع الصحابة برأي أبي بكر. فنحن أمام رأي واجتهاد ـ وهو صحيح بلا شك ـ ولسنا أمام أمر ديني قطعي محكم، يوجب على الصحابة مقاتلة المرتدين، سوى المصلحة السياسية الراجحة، ومصلحة الإسلام والمسلمين في جزيرة العرب.

إذاً، لا دليل على الوجوب صراحة في مقاتلة الشعب، بمجرد اجتهاد أبي بكر وفعله (رضي الله عنه)، في واقعة مخصوصة، لها مناسبتها وظروفها ومؤثراتها المخصوصة.

# الاعتراض الخامس

## جهاد القتال.. وحرية إرادة الشعوب

ـ ١ ـ

قد يقول المعترض: وماذا عن الجهاد القتالي، أليس فيه إلزام لشعوب العالم بالشريعة الإسلامية؟ ألا يعارض هذا مبدأ (سيادة الأمة)؟

**الجواب**: نعم؛ بلا شك، (الجهاد القتالي) بهذا المفهوم، يعارض مبدأ سيادة الأمة، إذا كان الهدف والمقصد منه إلزام شعوب العالم بالشريعة الإسلامية! وفرضها عليهم بالقوة والإكراه.

**ولكن هل هذه علّة القتال في الإسلام؟**

**هل غاية القتال في الإسلام إكراه الناس على الدين أو ألزامهم بالشريعة؟**

الحقيقة أن من يتدبر آيات القتال في القرآن يدرك،

بوضوح، أن علَّة القتال في الإسلام ليست إلزام الناس أو إكراههم على الدين.. القتال في الإسلام له أسبابه ومبرراته التي لا يمكن أن تتعارض بأيّ حال مع مبدأ **﴿لا إكراه في الدين﴾** [البقرة: ٢٥٦]، أو مع نصوص الاختيار المُحكمة المستفيضة في القرآن، كما سيأتي معنا.

وعلى هذا الأصل كانت سيرة النبي (ﷺ)؛ ففي فتح مكة، لم يكره المشركين على الإسلام بل أطلقهم ومنحهم حرية الاختيار، يقول ابن تيمية: «**وأنه صلى الله عليه وسلم منَّ عليهم، ولم يكرههم على الإسلام، بل أطلقهم بعد القدرة عليهم، ولهذا سمّوا (الطلقاء)، وهم مسلمة الفتح، والطليق: خلاف الأسير، فعُلِمَ أنهم كانوا مأسورين معه، وأنه أطلقهم كما يُطلق الأسير، ولم يكرههم على الإسلام، بل بقي معه صفوان بن أمية وغيره مشركين، حتى شهدوا معه حنيناً، ولم يكرههم حتى أسلموا من تلقاء أنفسهم، فأي شيء أبلغ في أنه ما أكره أحداً على الإسلام من هذا**»[١].

ثم يقول رحمه الله: «**وكانت سيرته، أن كل من هادنه من الكفَّار لا يُقاتله، وهذه كتب السير والحديث والتفسير والمغازي تنطق بهذا، وهذا متواتر من سيرته فهو لم يبدأ أحداً من الكفَّار بقتال، ولو كان الله أمره أن يقتل كلَّ كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال**»[٢].

---

(١) قاعدة مختصرة في قتال الكفّار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤.

ثم قال: «**وأما النصارى، فلم يقاتل أحداً منهم إلى هذه الغاية، حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية، إلى جميع الملوك يدعوهم إلى الإسلام، فأرسل إلى قيصر وإلى كسرى والمقوقس والنجاشي وملوك العرب بالشرق والشام، فدخل في الإسلام من النصارى وغيرهم من دخل، فعمد النصارى بالشام، فقتلوا بعض من قد أسلم من كبرائهم بمعان.**

فالنصارى حاربوا المسلمين أولاً، وقتلوا من أسلم منهم بغياً وظلماً، وإلا فرسله أرسلهم يدعون الناس إلى الإسلام طوعاً ولا كرهاً، فلم يُكره أحداً على الإسلام.

فلما بدأه النصارى بقتل المسلمين، أرسل سرية أمَّر عليها زيد بن حارثة ثم جعفراً ثم ابن رواحة، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤته من أرض الشام»[٣].

وأما حديث: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أنْ لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**».

فالمقصود بالناس هنا: المشركين المقاتلين المعتدين الممانعين لدعوة الإسلام ـ كما سبق معنا ـ وليس عامّة المشركين من الناس.. هذا النوع من الناس، يُباح قتالهم، إلا إذا أسلموا، فإن أسلموا حَرُمَ قتالهم، وليس المراد أنهم يقاتَلون لكي يسلموا.

---

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٥.

يقول ابن تيمية: «**هو ذكر للغاية التي يباح قتالهم إليها، بحيث إذا فعلوها حَرُم قتالهم**». ثم قال: «**ليس المراد، أني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية، فإنَّ هذا خلاف النص والإجماع، فإنه لم يفعل هذا قط، بل كانت سيرته أنَّ من سالمه لم يقاتله**»[٤].

ويؤكد ذلك ابن القيم - رحمه الله - في حديثه عن هديه (ﷺ) في هذا الأمر، فيقول: «**ولم يُكره أحداً قط على الدين، وإنما كان يقاتل من يحاربه ويقاتله، وأما من سالمه وهادنه، فلم يقاتله ولم يكرهه على الدخول في دينه، امتثالاً لأمر ربه سبحانه، حيث قال: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ﴾، وهذا نفي في معنى النهي، أي: لا تكرهوا أحداً على الدين... ومن تأمل سيرة النبي (ﷺ) تبيَّن له أنه لم يكره أحداً على دينه قط، وأنه إنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يقاتله ما دام مقيماً على هدنته لم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له... ولما قدم المدينة صالح اليهود، وأقرَّهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدؤوه بالقتال؛ قاتلهم، فمنَّ على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقتل بعضهم، وكذلك لما هادن قريشاً عشر سنين، لم يبدأهم بقتال حتى بدؤوا هم بقتاله ونقضوا عهده، فعند ذلك غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك، كما قصدوه يوم أحد، ويوم الخندق، ويوم بدر أيضاً هم جاؤوا لقتاله، ولما انصرفوا عنه لم يقاتلهم، والمقصود:**

---

(٤) المصدر السابق، ص ٩٥.

**أنه (ﷺ) لم يكره أحداً على الدخول في دينه ألبتة، وإنما دخل الناس في دينه اختياراً وطوعاً»**[٥].

وعلى هذا النهج، سار خلفاؤه الراشدون المهديون الأربعة (رضي الله عنهم) يقول ابن تيمية: «**ثم خلفاؤه بعده أبو بكر وعمر ومن معهما من المهاجرين والأنصار، الذين يُعلم أنهم كانوا أتبع الناس له، وأطوعهم لأمره، وأحفظهم لعهده، وقد غزوا الروم، كما غزوا فارس، وقاتلوا أهل الكتاب كما قاتلوا المجوس، فقاتلوا من قاتلهم...**»[٦].

ـ ٢ ـ

بل قد يستغرب بعضهم إذا قلنا: إن من مقاصد القتال في الإسلام، هو تعزيز مبدأ (سيادة الأمة)، عبر حماية حرية (الاختيار) من أن تُنتهك أو تُغتصب أو تُسلب، أو بتعبير القرآن: ﴿**حتى لا تكون فتنة**﴾ [الأنفال: ٣٩].

يقول ابن تيمية: «**والفتنة أن يُفتن المسلم عن دينه، كما كان المشركون يَفتِنون من أسلم عن دينه (...) وحينئذ يجب قتالهم، حتى لا تكون فتنة، حتى لا يَفتنوا مسلماً، وهذا يحصل بعجزهم عن القتال، ولم يقلْ: وقاتلوهم حتى يسلموا**»[٧].

فالفتنة، هي أشبه ما يعرف في القوانين والمواثيق

---

(٥) هداية الحيارى، ١/ ١٢.

(٦) مجموع الفتاوى، ٤/ ٢٠٥.

(٧) قاعدة في قتال الكفار، ص ٩٢.

الدولية المعاصرة، بـ (الاضطهاد الديني)، والذي يبرِّر، بل يوجب على دول العالم التدخل لإنقاذ شعب ما، يتعرض لمثل هذا الاضطهاد، ويجعل هذا التدخل مسألة أخلاقية نبيلة، لها غطاءاها القانوني والسياسي.

فغاية القتال في الإسلام: (١) إما لردّ عدوان المقاتلين (٢) وإما لرفع الاضطهاد الديني، وتحرير إرادة الشعوب، وإزالة الطغيان الذي كان يستبدُّ بهم ويمنعهم ويُرهبهم من سماع كلمة الله.

نعم؛ هناك رؤية فقهية قديمة، ترى بأن الغاية من القتال في الإسلام، **هو الكفر، وليس المقاتَلة**، أي بمجرَّد كون الإنسان كافراً، فيجب مقاتلته ـ إذا توفرت القدرة والإمكان ـ حتى يدخل في الإسلام، أو يُقتل.

هذه الرؤية الفقهية، قال بها نفرٌ من الفقهاء، بينما جمهور علماء المسلمين ذهبوا إلى: أن علّة القتال؛ **هو المقاتَلة، أي عدوان الآخرين علينا**. وهذا ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله، وغيرهما من المحققين.

يقول ابن تيمية:

«**فصلٌ في قتال الكفَّار: هل هو سببُه المقاتَلة، أو مجرَّد الكفر؟ وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء:**

**الأول**: قول الجمهور، كمالك وأحمد بن حنبل وأبي

حنيفة وغيرهم. [وهو أن سبب القتال هو العدوان وابتداء الآخرين بمقاتلتنا]. **الثاني**: قول الشافعي، وربما علَّل به بعض أصحاب أحمد»[8] [وهو أن سبب القتال هو كفر الإنسان].

يقول ابن تيمية: «**وقول الجمهور هو الذي يدّل عليه الكتاب والسنة والاعتبار، فإن الله سبحانه قال: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾** [البقرة: ١٩٠] **إلى قوله: ﴿واعلموا أن الله مع المتقين﴾** [البقرة: ١٩٤]، **فقوله: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ تعليقٌ للحكم بكونهم يقاتلوننا، فدلَّ على أن هذا علَّة الأمر بالقتال. ثم قال: ﴿ولا تعتدوا﴾** [البقرة: ١٩٠]، **والعدوان: مجاوزة الحدّ، فدلَّ على أنَّ قتال من لم يقاتلنا عدوان، ويدلّ عليه قوله بعد هذا، فدلَّ على أنه لا تجوز الزيادة**»[9].

وقال في موضع آخر: «**الكفَّار إنما يقاتلون بشرط الحراب، كما ذهب إليه جمهور العلماء، وكما دلَّ عليه الكتاب والسنة، كما هو مبسوط في موضعه**»[10].

وقال في الصارم المسلول: «**إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾** [البقرة: ١٩٠]، **فأمر بقتال الذين**

---

(٨) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٩) المصدر السابق، ص ٩٠.

(١٠) **النبوات**، ص ١٤٠.

**يُقاتِلون، فعُلِمَ أن شرط القتال كون المقاتِل مقاتِلاً»**[11].

وقال في السياسة الشرعية: «**القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله، كما قال تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾**»[12].

فالعلّة من القتال في الإسلام، هو عدوان الآخرين ومقاتلتهم لنا، وليس لأنهم كفَّار أو لأنهم يختلفون معنا فالاختلاف في الدين أو المذهب أو الطائفة لا يجيز القتال بأيّ حال من الأحوال.

فإذا دخلنا في السِلْم مع الكفّار، ولم يحاربوا الإسلام، ولم يضطهدوا المسلمين، فحينها يجب علينا ـ شرعاً ـ الالتزام بالعهود والمواثيق والوفاء بها التي أُبرمت معهم، لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ [المائدة: ١].

يقول ابن تيمية: «**وذلك لأن المقصود بالقتال، أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله، وأن لا تكون فتنة، أي: لا يكون أحدٌ يفتن أحداً عن دين الله، فإنما يُقاتل من كان ممانعاً عن ذلك، وهم أهل القتال، فأما من لا يُقاتل عن ذلك فلا وجه لقتله**»[13].

أما بدؤهم بالقتال مع عدم ممانعتهم من نشر دين الله

---

(١١) الصارم المسلول، ٢/ ٥١٣.

(١٢) السياسة الشرعية، ص ١٠٤.

(١٣) الصارم المسلول، ٢/ ٥١٤.

تعالى وإقامته، وقتل من لا يقاتل، فهو من الاعتداء الذي حرَّمه الله ورسوله. ويعُلِّل ذلك ابن تيمية، بتعليل مهم يكشف البعد الفلسفي للقتال في الإسلام، فيقول رحمه الله: **«فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله؛ لم تكن مضرَّة كفره إلا على نفسه»**(١٤).

أي أنَّ ضرر الكفر حين يكون متعلِّقاً بالمجتمعات التي لم تؤمن بالإسلام من دون أن يتجاوز ذلك إلى العدوان ومحاربة الإسلام، فحينها لن تكون مضرّة كفرهم إلا على أنفسهم. وبالتالي فلا يجوز قتالهم، لأنه من العدوان الذي نهى الله، **فالقتال مرتبط بمضرّة العدوان، لا بمضرَّة الكفر.**

**ـ ٣ ـ**

والآيات القرآنية الواردة بشأن القتال، كلها تدلّ دلالة صريحة على أنَّ علّة القتال هي المقاتَلة والعدوان، وليس الكفر، أو لحمل الناس على الإسلام(١٥).

● منها قوله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث**

---

(١٤) **مجموع الفتاوى**، ٢٨/ ٣٥٥.

(١٥) تتبع الدكتور مصطفى أبو زيد في كتابه الشهير: **النسخ في القرآن**، ٢/ ٥٠٨، الآيات التي اُدُّعي نسخها بآية السيف، وناقش هذه الدعاوى. وانظر أيضاً: عبد الرحمن حللي، في كتابه: **حرية الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص ١٢٩، وكذلك محمد عزة دروزة في كتابه: **الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث**، ص ٤٥، والإمام محمود شلتوت في كتابه: **القرآن والقتال**، ص ٦٤.

**ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾** [البقرة: ١٩٠ ـ ١٩٣].

فهذه الآيات الكريمة تدل دلالةً صريحةً على أن القتال في سبيل الله، يكون للذين يقاتلوننا، ثم في السياق نفسه تنهانا عن الاعتداء أي التجاوز عن الحدّ بمباغتة الناس بالقتال لأن الله لا يحبّ المعتدين. ثم بيّنت الآيات أن فتنة إخراج الناس من الأوطان وإرهابهم وإكراههم على الكفر وترويعهم في أولادهم وأموالهم هي فتنة أشدَّ من القتل، أي إن مفسدة (الاضطهاد الديني) هي أعظم من مفسدة الاقتتال. يقول الطبري: «**فتأويل الكلام: وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع فيصير مشركاً بالله من بعد إسلامه** [الاضطهاد الديني] **أشدّ عليه وأضرّ من أن يُقتلَ مقيماً على دينه متمسكاً محقاً فيه**»(١٦).

فالآية تتضمن قانوناً تفصيلياً، يضبط مسار القتال في التصوّر الإسلامي، كما يلي:

١) الأمر بقتال المقاتلين فقط.

٢) الاستمرار في قتالهم بالمثل.

---

(١٦) تفسير الطبري، ٢/ ١٩٧.

٣) وقف القتال في الأشهر الحرم إلا على سبيل المقابلة، فإن قاتلونا فيه قاتلناهم.

٤) الأجل الذي ينتهي عنده القتال، هو انتهاء المعتدين عن اعتدائهم، وتحقق الحرية للناس، وعدم إمكانية فتنتهم عن دينهم.

٥) إذا حصل الظلم ثانية، فإن القتال يستأنف، كردّ للعدوان.

٦) الاعتداء يقابل بمثله ولا يصح أن نزيد أو نبتدئ به.

بهذا التحليل نلاحظ أن أهداف القتال في هذه الآية ليست إدخال الناس في الدين أو الإكراه عليه، إنما شُرع القتال بسبب الاعتداء على المسلمين وإخراجهم من ديارهم، ومحاولة فتنة الناس في ما يدينون(١٧).

● وقوله تعالى: ﴿**أذن للّذين يقاتلون بأنّهم ظلموا وإنّ اللّه على نصرهم لقدير. الّذين أخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلّا أن يقولوا ربّنا اللّه ولولا دفع اللّه النّاس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيراً ولينصرنّ اللّه من ينصره إنّ اللّه لقويّ عزيز. الّذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وللّه عاقبة الأمور**﴾ [الحج: ٣٩ ـ ٤١].

---

(١٧) عبد الرحمن حللي، المصدر السابق، ص ١٣٤.

وهذه الآية الكريمة، تنصُّ على أنَّ علّة الإذن بالقتال هي الظلم الذي تعرّض له المسلمون وما زالوا يتعرضون له، من الاضطهاد في دينهم، وإخراجهم من ديارهم وأوطانهم، وملاحقتهم بالعدوان.

فالآيات تقرر بكل وضوح، أن القتال شُرِعَ بسبب الظلم، الذي يتمثل في مظهرين:

**الأول**: انتهاك حرية التمتع بالاستقرار في الوطن وتقرير المصير فيه: ﴿**الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق**﴾.

**الثاني**: انتهاك حرية المعتقد والحرية الدينية: ﴿**إلا أن يقولوا ربنا الله**﴾.

وإذا كان الظلم على هذا النحو، فإن القتال يعتبر حقاً مشروعاً لحماية الحريات، ولا سيما حرية الاعتقاد والتدين(١٨).

● ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿**لا ينهاكم اللّه عن الّذين لم يقاتلوكم في الدّين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ اللّه يحبّ المقسطين. إنّما ينهاكم اللّه عن الّذين قاتلوكم في الدّين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظّالمون**﴾ [الممتحنة: ٨ ـ ٩].

وهذه آياتٌ صريحة، وحاسمة، في بيان علاقة المسلمين

---

(١٨) المصدر السابق، ص ١٣٢.

مع غيرهم، فهي علاقة قائمة بالأساس على السلْم، وليس الحرب، فالحرب حالة طارئة على المجتمع الإنساني، فالمسالمة والتعاون والاحترام المتبادل هي الأساس في التعامل مع شعوب العالم، إلا لمن اختار العدوان علينا، ومحاربة الإسلام والمسلمين أو اضطهادهم في دياره فهذا تجب مقاتلته دفعاً لظلمه وطغيانه وإحلالاً للعدالة الإنسانية.

وأما الذين سالمونا ولم يقاتلونا في الدين، فلا يجوز قتالهم أو الاعتداء عليهم بل إن الآيات لا تأمرنا فقط بعدم جواز قتالهم، إنما فوق ذلك وجوب برّهم والإقساط إليهم، وهذا من كمال تسامح الإسلام مع غير المسلمين، والله سبحانه يحب المقسطين.

● وكذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿**فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السّلم فما جعل اللّه لكم عليهم سبيلاً**﴾ [النساء: ٩٠]، فهذه في الكفار الذين سالمونا، ثم قال تعالى في المعتدين: ﴿**فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السّلم ويكفّوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً**﴾ [النساء: ٩١]. وهذه في الكفار الذين قاتلونا واعتدوا علينا.

فالذين يَكفُّون الأيدي عن قتالنا، ويلقون حبال السلام إلى عالم الإسلام، فلا سبيل لنا عليهم، أما الذين لا يَكفّون عن قتالنا، فهؤلاء من حقنا مقاتلتهم وملاحقتهم، وقد جعل الله لنا عليهم سلطاناً في ذلك.

فالمقصود، أن القتال شُرِع في الإسلام، لأجل رفع الظلم والعدوان والدفاع عن الأرض ونصرة المستضعفين تحت سلطة طاغية تفتنهم في دينهم وتحرمهم من حريتهم، لكي يكون الدين لله، عبر منع الاضطهاد وتأمين الحرية للناس.

ـ ٤ ـ

إلا إن طائفة من الفقهاء، اعتبروا أن آيات القتال في القرآن منسوخة بآية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿**فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلّ مرصد فإن تابوا وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة فخلّوا سبيلهم إنّ اللّه غفور رحيم**﴾ [التوبة: ٥].

فأحالوا بهذه الآية وعشرات الآيات من كتاب الله عز وجل إلى مجرّد التاريخ، ليكون نصيب الفرد منها، «لقلقة اللسان من خلال التلاوة»[١٩]، وليس لها علاقة بالتشريع.

يقول ابن الجوزي: «**اختلف العلماء: هل هذه الآية منسوخة أم لا؟ على قولين: أحدهما: بأنها منسوخة... والقول الثاني: أنها محكمة**»[٢٠].

---

(١٩) مصطفى أبو زيد، **النسخ في القرآن**، ٢/ ٥٠٨.

(٢٠) **زاد المسير**، ١/ ١٩٧.

قال ابن تيمية: «**هذا القول** [أي الثاني] **هو قول الجمهور، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل وغيرهم. والقول الأول ضعيف، فإنَّ دعوى النسخ تحتاج إلى دليل، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية، بل فيه ما يوافقها، فأين الناسخ؟**»[21].

يقول الشيخ عبد الله بن يوسف الجديع: «**وكم غلطت طائفة فادعت باطلاً أنها منسوخة، وجعلت الناسخ آياتٍ، هي من باب هذه الآيات وموضوعها، وهي التي لقَّبتها هذه الطائفة بآية السيف، فصيِّرت منها سيفاً، قطعت به دلالة آيات كثيرة في الكتاب العزيز، ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾** [فصلت: ٤٢]. **حتى زعم زاعم أنها نسخت مئة وأربعاً وعشرين آية. والله إن هذه الدعوى لعين الباطل والمنكر، وإنما السيف لمن بارز بالسيف، وليس لمن انتهى وكفَّ، فضلاً أن يكون ألقى إلينا السلم**»[22].

إن آيات القتال لا يمكن نسخها، بآية السيف، لعدة أسباب، وهي كما يأتي:

**أولاً**: إن الله يقول: **﴿ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾**، فليس من المعقول أن يكون العدوان مذموماً

---

(٢١) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ص ١٠١.

(٢٢) تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، ص ٧٣.

عند الله في زمن ما، ثم ينسخ ويكون محبوباً ومسموحاً به في زمن لاحق، فالعدوان مذموم مطلقاً، يقول ابن تيمية: «**وأما قول من قال: ﴿ولا تعتدوا﴾ منسوخ، فهذا ضعيف، فإن الاعتداء هو الظلم، والله لا يبيح الظلم قطّ**»(٢٣).

**ثانياً**: إنه لا يمكن القول إن علّة القتال ـ وفق آية السيف ـ هي مجرد الكفر، فإن ذلك يعارض مبدأ (الإكراه في الدين)، يقول ابن تيمية: «**فقوله: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيَّن الرشد من الغيّ﴾ وهذا نصٌّ عامّ: أنا لا نكره أحداً على الدين، فلو كان الكافر يُقتل حتى يسلم، لكان هذا أعظم الإكراه على الدين**» فـ «**جمهور السلف والخلف على أنها ليست مخصوصة، ولا منسوخة، بل يقولون: إنا لا نُكرهُ أحداً على الإسلام، وإنما نُقاتل من حاربنا، فإن أسلم عُصِم دمه وماله، ولو يكنْ من فعل القتال لم نقتله، ولم نُكْرِهه على الإسلام**»(٢٤).

**ثالثاً**: إن الآية مخصوصة بطائفة من الكفَّار، وهم المقاتلون المعتدون، وليس مطلق الكفّار، فالآيات في سورة (براءة) تتحدث عن فريق خاصّ من المشركين، كان بينهم وبين النبي (ﷺ) عهد فنكثوه وظاهروا على المؤمنين. يقول ابن تيمية ـ ردّاً على الذين يقولون بأن آية السيف تنسخ آية ﴿ولا تعتدوا﴾ ـ : «**فتلك لا تناقض هذه، فإن ذاك مطلق ـ**

---

(٢٣) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٢١.

**والمشرك له حالٌ لا تجوز قتاله فيها، مثل: أن يكون له أمان، أو عهد، كذلك إذا لم يكن من أهل القتال ـ وهذه الآية خاصّة مقيّدة، وتلك مطلقة لم يصّرح فيها بقتله»**[٢٥].

والدليل على أن الآية خاصة بطائفة من المشركين المقاتلين، وليس عامّة المشركين، قوله تعالى: **﴿إلّا الّذين عاهدتّم من المشركين ثمّ لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتمّوا إليهم عهدهم إلى مدّتهم إنّ اللّه يحبّ المتّقين﴾** [التوبة: ٤]، فالآية استثنت من المشركين طائفة لم يغدروا وبقوا على عهودهم.

كذلك من الأدلة أن الآية خاصة بطائفة من المشركين، وليس عامة المشركين، هو قوله تعالى ـ بعد آية السيف مباشرة ـ : **﴿وإنْ أحد من المشركين استجارك فأجره حتّى يسمع كلام اللّه ثمّ أبلغه مأمنه ذلك بأنّهم قوم لا يعلمون﴾** [التوبة: ٦]. «فإن في هذه الآية أمراً من الله عز وجل لرسوله بأن يجير من يستجير به من المشركين، ثمَّ يدعوه إلى الإيمان بالله، ويبيِّن له ما في هذا الإيمان من خير له، فإنْ هو بعد هذا، أصرّ على ضلاله، واستمر في البقاء على كفره بالله، وطلب من رسول الله (ﷺ) أن يبلغه المكان الذي يأمن فيه؛ فعلى الرسول أن يجيبه إلى طلبه، وأن يؤمِّنه حتى يصل إلى ذلك المكان»[٢٦].

---

(٢٥) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢٦) مصطفى أبو زيد، المصدر السابق، ٢/ ٥١٢.

كذلك من الأدلة على أن آية السيف، متعلِّقة بطائفة من المشركين المعتدين المقاتلين، وليس عامّة المشركين، هو أن الآيات التي يتليها عللت للأمر بقتالهم، وهو أنهم يصدّون عن سبيل الله، ولا يرقبون في مؤمن إلّاً ولا ذمة ثم كيف نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم، وطعنوا في دين الله، وهمُّوا بإخراج الرسول (ﷺ) وبدؤوا المؤمنين بالقتال أوَّل مرّة... فالمشركون الذين تتحدث عنهم آية السيف، هم فريق خاصّ من المشركين، كان بين رسول الله (ﷺ) وبينهم عهد، فنقضوه، وظاهروا عليه أعداءه، وقد برئ الله ورسوله منهم، وآذنهم بالحرب(٢٧).

## ـ ٥ ـ

**بناءً على ما سبق**؛ ومن خلال النظر في خطاب القرآن الكريم، يستنتج المتدبِّر، بأن «القرآن حريص كل الحرص على إظهار أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم من الأمم يجب أن تقوم على الاحترام المتبادل للحقوق والواجبات، وفي مقدمتها الحق في اختيار التصورات والقيم، وممارستها على أرض الواقع. لذلك نهى القرآن المسلمين عن اللجوء إلى القهر والفظاظة في التعامل مع غير المسلمين، ودعا أتباع الدين الحنيف إلى توخّي الإحسان في التعامل مع الآخر:

**﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين**

---

(٢٧) نفس المصدر.

**ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾** [العنكبوت: ٤٦].

وفي دعوة القرآن الكريم هذه، إلى المسلمين إلى تأكيد وحدة الإله التي تجمع المسلم والكتابي، إشارة إلى أهمية إيجاد أرضيات مشتركة بين الأمة المسلمة والأمم الأخرى يتم عليها، ومن خلالها، التعاون والتراحم، وهو المعنى الذي يتكرر في الآية ٦٤ من سورة آل عمران:

**﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا اللّه ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللّه فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون﴾**.

كذلك نجد أن القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى التعايش السلمي مع الآخرين حتى عند قيام خلاف ظاهر في التصوُّر والمعتقد، وتفويض الأمر إلى الله، حى يُظهر الحق ويدحض الباطل، والاستمرار في بيان الحق ودعوة الناس إلى التمسك بالعدل الذي أمر به الله تعالى:

**﴿لكلّ أمّة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنّك في الأمر وادع إلى ربّك إنّك لعلى هدى مستقيم. وإن جادلوك فقل اللّه أعلم بما تعملون. اللّه يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾** [الحج: ٦٧ ـ ٦٩].

إن الدراسة المتأنية لشروط القتال ومقاصد الجهاد تظهر أن القوة والعنف موجهان ضد القوة والعنف، أي ضد الدول

والجماعات التي تلجأ إلى القهر والعدوان لفرض السلطان، والاستئثار بالسلطة السياسية؛ لذلك، فإننا نرى خطل ادعاء أن غاية الجهاد نشر الإسلام بين الأمم، ونعتقد أنه ادعاء نجم عن سوء فهم للحيثيات التي واكبت حركة الفتح الإسلامي. فالجهاد ضد الفرس الروم لم يكن بهدف نشر الإسلام، كما يظن بعضهم، بل إلى القضاء على أنظمة طاغية مستبدة، فرضت نفسها بالحديد والنار، واعتمدت التنكيل للحيلولة دون تبيان الحق والدعوة إليه.

إن الموقف الإسلامي الأصيل من الآخر، هو التعايش السلمي واحترام الحقوق وإيجاد أرضيات مشتركة للتسابق في الخيرات، وهو الموقف الذي بينه القرآن الكريم، وتجلّى واضحاً في ميثاق المدينة»[٢٨].

(٢٨) لؤي صافي، **العقيدة والسياسة**، ص ٢٥٦. وثمة تفصيلات وتفريعات تتعلق بالجزية وبعض الموضوعات ذات الصلة، والتي لا يمكن التعرض لها في هذا المقام. سنفرد لها بإذن الله دراسة مستقلة وموسعة.

## هذا الكتاب

سيادة الأمة.. لا تعني أن الشعب هو معيار المبادئ والقيم والأخلاق كما يتصور البعض. بل المعيار من حيث المنطق هو المرجعية التي يؤمن بها الإنسان سواء كانت دينية عقدية/أو فلسفية وضعية، ومعرفة الحلال والحرام في الإسلام لا يكون من خلال الاستفتاء الشعبي، وإنما من خلال مصادر التشريع في الإسلام وعلى رأسها الكتاب والسنة.. لكن **خلع السلطة والسيادة على تلك القيم والأفكار وتحويلها من مجرد قناعات أخلاقية إلى قوانين دستورية سيادية تطبيقية** هي وظيفة الشعب من حيث الأصالة والامتياز.

**بعبارة أخرى:** وظيفة الاستفتاء هو الاحتكام إلى إرادة الناس، حين تتصارع القيم والإرادات، فيتم حسمها بمسار سلمي وحضاري، لا بمسار الحروب والاقتتال والإرهاب والقمع والإقصاء وسفك الدماء وانتهاك الحرمات، كما كانت عادة الشعوب قديما؛ حيث كان المنتصر والمتغلّب هو من يملك الحقّ في فرض قناعاته وإراداته دون الرجوع إلى إرادة الشعوب.

**من هنا كانت سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة..**

الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-93-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com